This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

WIDENER
HN UBWM L

C 2219.08

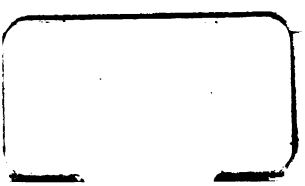
Harvard College
Library

FROM THE BEQUEST OF

JOHN HARVEY TREAT

OF LAWRENCE, MASS.

CLASS OF 1862



KULTUR UND KATHOLIZISMUS

BAND VIII: DAS MITTELALTER

KULTUR UND KATHOLIZISMUS

Herausgeber: MARTIN SPAHN

Bisher (1906/07) sind erschienen:

MARTIN DEUTINGER von JOS. A. ENDRES (1906)

ROSMINI von ADOLF DYROFF (1906)

ED. v. STEINLE von JOSEF POPP (1906)

O. WILLMANN von J. B. SEIDENBERGER (1906)

DAS DEUTSCHE ZENTRUM (Zweite Auflage) von MARTIN SPAHN (1907)

KATH. CHRISTENTUM UND MOD. KULTUR (Zweite Aufl.) von ALBERT EHRHARD (1907)

HERMAN SCHELL (Zweite Auflage) von FRANZ X. KIEFL (1907)

In Vorbereitung befinden sich:

J.-K. HUYSMANS von JOH. JÖRGENSEN

DIE ZUKUNFT DER KATHOL. LITERATUR von LORENZ KRAPP

Jeder Band in moderner Druckausstattung gebunden Mk. 1.50 bis Mk. 2.50

Alle Rechte vorbehalten

6153
40-186

KULTUR UND KATHOLIZISMUS

DAS MITTELALTER

UND SEINE

KIRCHLICHE ENTWICKELUNG

VON

ALBERT EHRHARD

1908

KIRCHHEIM'SCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG MAINZ UND MÜNCHEN

C 2219.08

HARVARD COLLEGE
JAN 21 1916
LIBRARY

Treat fund

I. „MITTELALTER“ DAS WORT UND SEIN INHALT

Die Schwierigkeit, die manche empfinden, wenn sie auf die Frage, was unter dem Mittelalter zu verstehen sei, eine klare und genaue Antwort geben sollen, ist nicht zuletzt auf das Wort selbst zurückzuführen. In der Tat! Als Gesamtbezeichnung für ein volles Jahrtausend unserer ureigensten Vergangenheit konnte kaum ein inhaltleereres Wort ausfindig gemacht werden. Es hat eigentlich gar keinen Inhalt; denn es spricht nur das äussere Verhältnis einer Zeitperiode zu zwei anderen aus, zwischen denen sie als die mittlere liegt, nämlich der alten oder antiken und der neuen oder modernen. Damit ist aber nur ein chronologisches Moment ausgedrückt, das uns als solches gar nichts lehrt über Schauplatz, Inhalt, Richtung und Gesamtcharakter dieser mittleren Zeit. Es kann daher nicht Wunder nehmen, wenn die Urteile über sie und über ihren Wert so weit auseinandergehen, wie sie

es tatsächlich tun. Das Wort „Mittelalter“ stellt eben nur einen Rahmen dar, in den ein in den herrlichsten Farben prangendes Gemälde ebensogut sich hineinstellen lässt, als eine grau in grau gezeichnete Skizze ohne Farben und ohne Sonnenschein. Ja, nicht einmal der Rahmen hat feste Dimensionen; denn manche geben dem Worte einen viel zu weiten Umfang, indem sie es auf den Orient ausdehnen, während andere hinwiederum noch zum christlichen Altertum oder schon zur Neuzeit rechnen, was in den zeitlichen Umfang des Mittelalters gehört. Diese Unvollkommenheiten des Ausdruckes erklären sich aus dem Umstande, dass er nicht von der Geschichtswissenschaft geschaffen, sondern zuerst von den Philologen in einem viel engeren Sinne gebraucht wurde, nämlich zur Charakterisierung der lateinischen Sprache von Konstantin bis Karl d. Gr. (media latinitas im Gegensatze zur latinitas infima) und bald darauf zur Bezeichnung der Latinität von dem vierten Jahrhundert bis zur Renaissance. In diesem letzteren Umfange entliehen ihn die Historiker von den Philologen. Nach den Wahrnehmungen des ausgezeichneten Kenners Professors Kurth

in Lüttich wurde er zuerst 1639 von einem Lütticher Historiker gelegentlich gebraucht. Die zwei ersten Historiker jedoch, die ihn zum Terminus technicus zur Bezeichnung der Zeit von Konstantin d. Gr. bis zum Falle Konstantinopels gestalteten, waren Deutsche, Christoph Keller (Cellarius) in lateinischer (Historia medii aevi, Jena 1688) und Valentin Ernst Löscher in deutscher Form als Titel des Werkes: Die Historie der mittleren Zeit als ein Licht aus der Finsternüss vorgestellet, Leipzig 1725.

Seitdem hat dieser Ausdruck sich im Sprachgebrauch aller Länder so fest eingebürgert, dass es ein aussichtsloses Unternehmen wäre, ihn verdrängen zu wollen. Das könnte nur geschehen, wenn zu seinem Ersatze ein ebenso kurzes Wort geschaffen werden könnte. Ein solches steht uns aber nicht zur Verfügung. Das Wort Mittelalter wird daher aus unserem Sprachgebrauche nicht mehr verschwinden, ebensowenig als andere bequeme Wortmünzen, deren wir eine grosse Anzahl besitzen. Wichtiger als der Kampf gegen derartige Bezeichnungen ist das Bemühen, ihnen jenen Umfang und Inhalt zu geben, welcher der Sache, die sie bezeichnen sollen, in Wirklichkeit entspricht.

Bei aller Unbestimmtheit des Wortes „Mittelalter“ ist nun für jeden, der es gebraucht, sofort klar, dass es jenen grossen Zeitraum bezeichnen will, der sich gegen das Altertum, auf das er folgte, und gegen die Neuzeit, die ihn ablöste, scharf und bestimmt abgrenzt. Ein jeder Zeitraum muss aber nach Schauplatz, Inhalt, Richtung und Gesamtresultat ein einheitliches Ganze bilden, wenn er eine objektiv gültige und wissenschaftlich begründete Grösse bilden soll. Worin aber die Einheitlichkeit eines Zeitraumes besteht, das kann nicht durch eine aprioristische Definition noch durch das Mittel einer rhetorisch wirksamen Zusammenstellung seiner Licht- oder Schattenseiten gewonnen werden, sondern einzig und allein auf dem Wege der Untersuchung und Feststellung einmal der Tatsachen allgemeinster Art, die seine Entstehung hervorgerufen haben, sodann der inneren Momente, Ideen und Bestrebungen, wodurch seine Eigenart bestimmt wird. Und wenn dieser Zeitraum auf einen anderen folgt, so muss noch ein weiteres Merkmal hinzutreten, nämlich die durch äussere Ereignisse oder tiefe psychologische Wandlungen oder durch beide Momente bedingte charakteristische Ände-

rung des Inhaltes und der Richtung der geschichtlichen Entwickelung selbst, die sich als Anbruch einer neuen Zeit in weithin sichtbarer Weise darstellt.

Im Lichte dieser Grundsätze zeigt sich sofort, dass es nur für das christliche Abendland ein Mittelalter gibt, weil nur hier eine so tiefgreifendè Änderung der geschichtlichen Gesamtlage eintrat, dass sie das Ende des christlichen Altertums und den Anfang einer neuen geschichtlichen Entwickelung nach sich ziehen musste. Der Ausdruck „christliches Altertum“ ist freilich auch nicht völlig sachentsprechend; denn es soll damit der erste Zeitraum der Entfaltung des Christentums, also seine Jugendzeit, bezeichnet werden. Der erste Zeitraum der christlichen Geschichte kann aber mit einem gewissen Recht diesen Namen tragen, weil er vom Standpunkte unserer Gegenwart die ältesten christlichen Zeiten umfasst, sodann weil die Völker des klassischen Altertums, Griechen und Römer, den ersten Hauptgegenstand der Wirksamkeit und Fürsorge der christlichen Kirche bildeten, als diese ihren Gang durch die Jahrhunderte der Weltgeschichte antrat.

In drei grossen Perioden vollzog sich diese

erste Entwickelung des Christentums: zuerst in dem apostolischen und nachapostolischen Zeitalter, während dessen das Christentum seine ersten Anhänger gewann und, ohne von der römischen Staatsgewalt als der grosse Feind der Zukunft erkannt zu werden, so tiefe Wurzeln innerhalb des römischen Reiches fasste, dass alle späteren Versuche, es zu vernichten, notwendig fehlschlagen mussten. Diese Versuche charakterisieren das zweite und dritte Jahrhundert als die Zeit der Christenverfolgungen. Noch richtiger würde aber die zweite Periode des christlichen Altertums als die Zeit der Ausbildung der christlichen Universalkirche als der Trägerin der christlichen Weltreligion im Kampfe mit der römischen Staatsgewalt und mit der Kultur des römischen Reiches bezeichnet werden; denn noch wichtiger als der Widerstand gegenüber den Verfolgern war die Arbeit im Dienste der Ausbildung der innerkirchlichen Lebensgebiete, die damals geleistet wurde. Mit dem Siege der Kirche am Anfange des vierten Jahrhunderts begann die dritte Periode, die sich als die Zeit der Auswirkung der christlichen Lebensideale im Rahmen der griechisch-römischen Kulturwelt und unter dem Schutze der römischen Staatsgewalt darstellt.

Dieser erste Zeitraum hätte kein Ende gesehen, wenn das Christentum nicht in eine neue Gesamtlage eingetreten wäre infolge jener Änderungen des Schauplatzes, des Inhaltes und der Richtung seiner konkret historischen Wirksamkeit, die wir vorhin als die Bedingung für die Entstehung eines neuen Zeitraumes erkannt haben. Für den griechischen Orient traten diese neuen Verhältnisse erst mit dem Falle Konstantinopels im Jahre 1453 ein; denn bis zur verhängnisvollen Stunde, in welcher der Halbmond das Kreuz auf der Hagia Sophia ersetzte und das oströmische Reich mit der byzantinischen Kirche in ein gemeinsames Grab hinunterstieg, bewahrte sowohl das politische als das religiös-kirchliche Leben in Byzanz in allen seinen wesentlichen Äusserungen jene Gestalt, die es in der Zeit der ersten oströmischen Kaiser bis auf Justinian und der grossen griechischen Kirchenväter des vierten und fünften Jahrhunderts angenommen hatte. Dieses Beharren der byzantinischen Kirche auf der patristischen Entwickelungsstufe war ein vollgewolltes; es wurde sogar zu einem Grundsatze absolut verbindlichen Charakters erhoben, den die byzantinischen Theologen unermüdlich

wiederholten und streng befolgten. Will man daher die Periodisierung der Geschichte, an die wir gewohnt sind, auf die griechische Kirche anwenden, so muss ihr Mittelalter in dem Zeitpunkte angesetzt werden, in dem das unsrige zur Rüste ging; denn erst mit dem Falle Konstantinopels trat sie in ihr zweites Entwickelungsstadium ein, das erst in unserer Gegenwart einem dritten Platz zu machen beginnt.

Noch viel weniger als die griechische Reichskirche besitzen die orientalischen Nationalkirchen, die sich im fünften und sechsten Jahrhundert von der byzantinischen abzweigten, ein eigentliches Mittelalter. Sie standen vielmehr bis tief ins 19. Jahrhundert hinein noch in ihrem ersten Lebensstadium, und dieser Umstand verleiht ihnen die innere Starrheit und das archaistische Aussehen, die sie uns so schwer verständlich machen. Erst in der Gegenwart beginnt für sie infolge intensiverer Berührung mit der westeuropäischen Kultur ein zweites Entwickelungsstadium, von dem wir aufrichtig wünschen, es möge sich glücklicher gestalten als das erste, das sich als eine Leidensgeschichte sondergleichen darstellt.

Im prägnanten Gegensatze zu diesen starren,

altersgrauen Volks- und Kirchengebilden besitzt das christliche Abendland eine wesentlich reichere Vergangenheit; denn es steht seit Jahrhunderten in einem dritten Entwickelungsstadium. Hier ist daher allein Platz vorhanden für ein wirkliches Mittelalter, d. h. für einen Zeitraum, der in der Mitte liegt zwischen dem christlichen Altertum und der Neuzeit. Dieser grössere Reichtum der abendländischen Geschichtsentwickelung ist die Folge davon, dass zu einer Zeit, in der das Kulturleben des Morgenlandes noch auf Jahrhunderte hinaus innerhalb derselben Richtungslinien eingeschlossen bleiben sollte, im Abendlande zwei weltgeschichtliche Ereignisse eintraten, die gleich weithin sichtbaren Marksteinen eine alte und eine neue Zeit von einander abgrenzten: die germanische Völkerwanderung und der dadurch verursachte Untergang des weströmischen Reiches.

Beide Ereignisse sind so tief eingeschrieben in das Gedächtnis der abendländischen Völker, dass sie hier nicht näher beschrieben zu werden brauchen. Waren es doch unsere Ahnen, jene Völkerstämme, die seit mehreren Jahrhunderten vor Christus den Norden und Osten Europas

bewohnten und im ersten vorchristlichen Jahrhundert mit dem römischen Reiche in feindselige Berührung kamen. Julius Cäsar machte den ersten Versuch, sie zu unterjochen. Dieser Versuch misslang. Die Germanen sollten vielmehr den mächtigen Koloss zertrümmern, der lange Zeit hindurch ihre Unabhängigkeit bedrohte.

In der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts entstand innerhalb der zahlreichen Germanenstämme eine gewaltige Bewegung nach Westen und Süden, die nicht eher zur Ruhe kam, bis die letzte Provinz des weströmischen Reiches in ihren Besitz gefallen war. Der Verlust, den dieser Wechsel der menschlichen Kultur brachte, war ein ungeheurer. Er lässt sich noch in etwa ermessen an dem Eindruck, den er auf die letzten Vertreter des dahinsterbenden Römertums machte: er schien ihnen gleichbedeutend mit dem nahenden Untergang der Welt selbst! An die Stelle eines hochstehenden Kulturvolkes mit einer tausendjährigen Vergangenheit traten rohe Horden ohne Geschichte und ohne höhere Geisteskultur. Sie besassen aber, was der romanisierten Bevölkerung Westeuropas verloren gegangen war: eine unverdorbene physische Kraft und jene

ethischen Eigenschaften der Keuschheit, Tapferkeit und Treue, welche ihnen eine grosse Zukunft noch in höherem Maße verbürgten als ihre Eroberungen.

Diese Zukunft wurde nun aber in bestimmte Bahnen gelenkt durch zwei weitere Ereignisse von weittragender Bedeutung, welche der Völkerwanderung und dem Auftreten der Germanen auf dem Schauplatze der abendländischen Geschichte erst ihr spezifisches Gepräge gaben. Das war zunächst das Fortbestehen der katholischen Kirche trotz des Unterganges des römischen Reiches. Das römische Reich hat die altchristlich-lateinische Kirche nicht bloss nicht mit sich in das grosse Leichenfeld der Weltgeschichte hinabgerissen; vielmehr hat gerade sein Untergang ihre unzerstörbare Kraft zur Offenbarung gebracht. Diese Kraft lag zutiefst in der göttlichen Wahrheit und Gnade beschlossen, deren Trägerin die katholische Kirche geworden war; zur geschichtlichen Offenbarung gelangte sie aber durch die unvergleichliche Organisation, die das abendländische Christentum sich in der altchristlichen Zeit geschaffen hatte. Ihr ist es zuzuschreiben, dass das Christentum die grösste

Katastrophe überwand, die das Abendland bis zur Stunde erlebt hat und die den mächtigsten Kaiserthron, den die Welt jemals aufgerichtet hat, wie einen Strohhalm hinwegfegte.

Diese erste Tatsache hatte aber eine zweite im unmittelbaren Gefolge. Das Fortbestehen der katholischen Kirche zwang die germanischen Völker mit ihr und ihren Organen in Berührung zu treten; denn als die römischen Legionen und die römischen Beamten verschwunden waren, da wichen die katholischen Bischöfe vor den anstürmenden Eroberern nicht zurück, sondern sie traten als Friedensvermittler zwischen die einheimische Bevölkerung und die fremden Helden.

Es hatte freilich zuerst den Anschein, als sollte sich zwischen den Germanen und der katholischen Kirche dasselbe feindselige Verhältnis einstellen, das drei Jahrhunderte lang die Religionspolitik des römischen Reiches bestimmt hatte: die Bekehrung der Westgoten zum Arianismus und die durch ihre Vermittelung sich vollziehende Arianisierung der übrigen ostgermanischen Stämme drängte in diese Richtung. Doch der germanische Arianismus erwies sich als zu schwach, um die katholische Kirche auf

die Dauer zurückzudrängen, geschweige denn zu besiegen. War schon der griechische Arianismus trotz seiner Unterstützung durch die Macht der christlich gewordenen römischen Kaiser dem Katholizismus unterlegen, so konnte der Arianismus in seiner verdünnten germanischen Gestalt noch viel weniger den geistigen Kampf mit der katholischen Kirche siegreich bestehen; denn weder sein Dogma noch seine Organisation, weder sein Klerus noch sein Kultus waren stark genug, um der übermächtigen römisch-lateinischen Kirche einen dauernden Widerstand entgegenstellen zu können. Es bewährte sich auch jetzt das weltgeschichtliche Prinzip, dass höhere Kultur das beste Eroberungsmittel ist. Dazu kam die politische Forderung der Verschmelzung der Germanen mit der romanisierten Bevölkerung Galliens und Spaniens, die sich immer klarer als die notwendigste Bedingung für den Bestand der germanischen Reiche erwies, dessen grösstes Hindernis aber in dem Gegensatz zwischen Arianern und Katholiken lag.

Unter dem Einfluss dieser Verhältnisse verwirklichte sich das zweite die Zukunft der Germanen bestimmende Ereignis: ihr Eintritt in die

katholische Kirche. Den Anstoss zu dieser weltgeschichtlichen Bewegung gaben nicht arianische Germanen, sondern die heidnischen Franken, die unmittelbar aus dem Heidentum in die katholische Kirche eintraten. Die Bekehrung des Frankenkönigs Chlodwig ist schon oft als eine Parallele zur Befreiung der altchristlichen Kirche durch Konstantin bezeichnet worden. Mit vollem Rechte! Denn nicht bloss zeigen die Motive, welche die beiden Herrscher dazu bewogen, sich unter die Herrschaft des Kreuzes zu beugen, manche Vergleichspunkte; die Ähnlichkeit erstreckt sich auch auf ihre persönliche Stellung zum Christentum. Die Tragweite der Bekehrung Chlodwigs war aber noch grösser als diejenige der Tat Konstantins; denn letztere rief nur eine neue Periode innerhalb des christlichen Altertums hervor, während jene nichts weniger bedeutete als den Anfang einer neuen Zeit. Denn die Taufe Chlodwigs leitete die Besiegung des germanischen Arianismus ein, die sich teils durch den Untergang der Vandalen und Ostgoten, teils durch die Einverleibung der Burgunder in das fränkische Reich, teils durch die Bekehrung der Sueven und der Westgoten und als der letzten

unter den arianischen Germanen, der Langobarden, in verhältnismässig kurzer Zeit vollzog.

Die Bekehrung der Franken wurde zugleich der Ausgangspunkt für den allmähligen Eintritt der bis zu jenem Augenblicke heidnisch gebliebenen germanischen Stämme des Festlandes in die katholische Kirche, der Alamannen, Bajuwaren, Thüringer, Friesen, Hessen und Sachsen, an deren Bekehrungswerk die irischen und angelsächsischen Mönche mitarbeiteten, bis es durch Karl den Grossen zum Abschlusse gebracht wurde.

Das Auftreten der Germanen auf dem Schauplatze der abendländischen Geschichte, der Untergang des römischen Reiches, das Fortbestehen der altchristlich-lateinischen Kirche und der schliessliche Eintritt aller die Stürme der Völkerwanderung überlebenden germanischen Stämme in dieselbe: diese vier grossen Tatsachengruppen bilden eine so scharfe Abgrenzung gegenüber der früheren Gesamtlage des Abendlandes, dass die Herbeiführung eines neuen Zeitraumes durch sie zu den unzweifelhaftesten Erkenntnissen der Geschichtswissenschaft schon seit Jahrhunderten gehört. Sie geben aber auch zugleich dem an

und für sich so vieldeutigen Worte Mittelalter einen ganz bestimmten Inhalt; denn jetzt kann kein Zweifel mehr darüber sein, dass es nichts anderes bezeichnet als jenen Teil der Gesamtgeschichte des Abendlandes, der mit dem durch die Völkerwanderung verursachten Völker- und Kulturwechsel anhebt und dessen Auswirkung in bestimmte Bahnen gelenkt wurde durch den Eintritt der noch in ihrem Kindesalter befindlichen germanischen Völker in die alte, an Kulturschätzen reiche katholische Kirche des Abendlandes.

Doch damit ist erst der Weg gebahnt zu einer tieferen Erkenntnis der Eigenart des Mittelalters, die selbst wieder zu einer richtigen Erfassung seines spezifischen Wertes führen soll, um auf Grund derselben unsere Stellung zum Mittelalter präzisieren zu können. Gehen wir daher einen Schritt weiter.

II. DIE GRUNDFAKTOREN DES MITTELALTERS UND SEINE CHARAKTERISTISCHEN MERKMALE

Den Ausgangspunkt für die tiefere Erfassung des Mittelalters besitzen wir schon: er liegt in den zwei Tatsachen des Fortbestehens der katholischen Kirche in ihrer altchristlich-lateinischen Gestalt und des Eintrittes der Germanen in dieselbe. Denn in diesen zwei Tatsachen offenbaren sich die zwei Grundfaktoren, auf welche die ganze unerschöpfliche und unübersehbare Fülle von Einzeltatsachen zurückgeführt werden muss, die wir unter dem Ausdruck Mittelalter zusammenfassen.

Der erste derselben ist der altchristlich-lateinische, d. h., die Summe aller jener religiösen, geistigen, sittlichen und kulturellen Kräfte, welche die katholische Kirche in den Dienst der germanischen Völker stellte und wodurch sie sich ihnen gegenüber nicht bloss als die Vermittlerin der christlichen Religion, sondern auch als die Spenderin einer höheren Geisteskultur

erwies. Ich bezeichne ihn als altchristlich, weil die konkrete Gestalt, in der die katholische Kirche den Germanen gegenübertrat, diejenige war, die sie am Ende des christlichen Altertums gewonnen hatte. Er war aber zugleich lateinisch; denn von Anfang an, besonders aber seit dem 4. Jahrhundert hatten sich charakteristische Unterschiede zwischen der lateinischen und der griechischen Kirche herausgestellt, die beiden eine bestimmte Wirklichkeitslage verlieh.

Die Kirche, in welche die Germanen eintraten, war aber die lateinische, nicht die griechische. Man könnte diesen ersten Grundfaktor auch kurzweg den römischen nennen; denn als die Germanen katholisch wurden, waren die Kämpfe der römischen Bischöfe um ihre gottgewollte Zentralstellung bereits in der Hauptsache abgeschlossen und ihr Primat als Schlusstein der kirchlichen Organisation im Abendlande grundsätzlich schon längst anerkannt. Die letzten tatsächlichen Schwierigkeiten, die noch im 6. Jahrhundert infolge des Dreikapitelstreites in dem oberitalienischen und istrischen Schisma entstanden, gehören noch in das christliche Altertum; denn sie gingen nicht von den Ger-

manen aus, die den römischen Primat mit allen übrigen Institutionen der Kirche von Anfang an anstandslos anerkannten. Da jedoch der Primat der römischen Päpste eine wesentliche, von bestimmten Zeitlagen unabhängige Institution der katholischen Kirche ist, so wird die zeitgeschichtliche Eigenart dieses ersten Grundfaktors des Mittelalters besser erkannt, wenn er als der altchristlich-lateinische bezeichnet wird.

Der zweite lag naturgemäss auf seiten der neuen Völker, die in die Kirche eintraten; er ist daher als der nationalgermanische zu bezeichnen und bestand in der Eigenart der Naturanlagen der Germanen im Unterschiede von denjenigen der antiken Völker und in den spezifischen Kulturkräften, mit denen die germanischen Völker ausgerüstet und auf die Einwirkungen der katholischen Kirche und ihrer Organe zu reagieren befähigt, ja psychologisch genötigt waren. Dieser zweite Grundfaktor geht in letzter Linie auf das grosse Gesetz des christlichen Lebens selbst zurück, demzufolge die Natur die Voraussetzung für die Gnade und ihr Wirken bildet. Die Kirche kann keine neuen Völker schaffen; ihre hehre Aufgabe besteht vielmehr

darin, die von Gott geschaffenen Völker für das Christentum zu gewinnen, sie durch die Reichtümer der göttlichen Wahrheit und Gnade, deren Spenderin sie ist, zu vergeistigen und zu veredeln, auf eine immer höhere Stufe des christlichen Lebens zu erheben und zur Vollkommenheit des Mannesalters in Christus hinaufzuführen. Daraus ergibt sich aber als unmittelbare Folge eine gewisse Abhängigkeit nicht des Wesens der katholischen Kirche, wohl aber ihres Lebens und ihrer konkreten Wirksamkeit von den Völkern, die in einer bestimmten Zeit den Gegenstand ihrer Fürsorge bilden, einmal weil die Eigenschaften dieser Völker, ihre Vorzüge und ihre Mängel, die Wirksamkeit der Kirche erleichtern oder erschweren, sodann weil durch ihre spezifischen Naturanlagen und Kulturkräfte die Resultate der kirchlichen Wirksamkeit ihr eigenartiges Gepräge, ihr besonderes Kolorit empfangen.

Die Verbindung der katholischen Kirche mit den neuen Völkern und Reichen, die aus der Völkerwanderung hervorgingen, musste somit mit innerer Notwendigkeit eine neue kirchliche Lebensperiode des Abendlandes nach sich ziehen; für

die charakteristische Eigenart dieses neuen Zeitraumes musste aber das Verhältnis massgebend sein, in dem die soeben erkannten Grundfaktoren der neuen Entwickelung am Anfange zu einander standen. Nun genügt es aber beider Inhalt mit einander zu vergleichen, um gleich zu erkennen, dass der altchristlich-lateinische dem national-germanischen in jeder Beziehung innerlich überlegen war, nicht bloss in seiner Eigenschaft als Vermittler eines höheren religiösen Lebens, sondern weil er zugleich übermächtige Kulturkräfte in sich trug, denen der national-germanische nichts ebenbürtiges entgegenzustellen hatte, die er vielmehr allen Vorteil hatte auf sich wirken zu lassen und in Wirklichkeit mit Heisshunger in sich aufnahm. Die Vorherrschaft der katholischen Kirche während des Mittelalters sowie die Ausdehnung dieser Vorherrschaft auf alle Gebiete des höheren Kulturlebens war damit von selbst gegeben und erscheint nicht als die Frucht römischer Machtgelüste, wie eine oberflächliche Geschichtsbetrachtung es oft hingestellt hat, sondern als die notwendige Folge der tatsächlichen Lage, in der die beiden Grundfaktoren sich befanden, als sie in ein inneres Verhältnis mit ein-

ander traten. Damit ist ein erstes charakteristisches Merkmal des Mittelalters, die Vorherrschaft des Klerus, der spezifisch mittelalterliche Klerikalismus, von innen heraus begründet und zugleich gerechtfertigt als die Folge des kulturarmen Zustandes der germanischen Völker bei ihrem Eintritt in die katholische Kirche.

Aus demselben Grunde musste das Mittelalter das zweite Merkmal innigster gegenseitiger Durchdringung des kirchlich-religiösen und des national-profanen Lebens gewinnen, wodurch es sich sowohl von dem christlichen Altertum als von der Neuzeit unterscheidet. Im Unterschiede von den klassischen Völkern, die im Besitze eines hochstehenden politischen Staatslebens waren, als die Kirche unter ihnen auftrat, waren staatliche Institutionen, wie sie die Neuzeit besitzt, bei den Germanen kaum im Entstehen begriffen, als sie katholisch wurden, und sie besassen weder eine genügende Lebenserfahrung noch eine ausreichende Lebenskraft, um nun gleich die beiden Lebenskreise, als deren natürliche Pole Kirche und Staat uns Modernen erscheinen, säuberlich und peinlich von einander trennen zu können. Sie mussten vielmehr jene innige Verbindung

religiösen und profanen Lebens durchkosten, welche die vergleichende Geschichtsbetrachtung bei allen Völkern in ihrer Jugendentwickelung aufweist. Diese innige Verbindung von Religion und Politik, Kirche und Staat, bei der überdies Politik und Staat in einem Dienstverhältnis zu Religion und Kirche standen, mag manchen unter uns noch so unsympathisch sein; sie darf ebensowenig als die Vorherrschaft des kirchlichen Geistes auf allen höheren Kulturgebieten auf den Willen zur Macht der römischen Kirche zurückgeführt werden. Wahre Geschichtswissenschaft, die die grossen Tatsachengruppen der Vergangenheit auf ihre nächsten Ursachen zurückführen muss, erkennt auch jene gegenseitige Durchdringung von Kirche und Staat als das Resultat des Verhältnisses, in dem die beiden Grundfaktoren des Mittelalters notwendig zu einander standen.

Und woraus entstand die mittelalterliche Verbindung von Kaisertum und Papsttum, die mit Recht als ein drittes charakteristisches Merkmal der mittleren Zeit gilt, weil es ganze Jahrhunderte ihrer Geschichte beherrscht hat, wenn nicht aus dem immanenten Drange, der sachlichen Verbindung zwischen Religion und Kultur,

Kirche und Staat, einen persönlichen Ausdruck zu verleihen durch die Verkörperung des altchristlich-lateinischen und des nationalgermanischen Faktors in Papst und Kaiser? Diese Auffassung wird schon durch den Umstand nahegelegt, dass gerade in der näheren Gestaltung des Verhältnisses zwischen Papsttum und Kaisertum am deutlichsten jener innere Lebensprozess sich wiederspiegelt, der durch die konkrete Stellung der zwei Grundfaktoren des Mittelalters zu einander bedingt erscheint. Es leuchtet in der Tat ein, dass diese Grundfaktoren nicht bloss die von der Wirklichkeit abstrahierten charakteristischen Merkmale des Mittelalters hervorbrachten, sondern in erster Linie die mittelalterliche Wirklichkeit selbst beherrschten, und dass von dem Wechsel ihrer gegenseitigen Über- und Unterordnung, von dem Grade der Innigkeit ihres Zusammenwirkens wie anderseits von ihrem Auseinandergehen bis zur scheinbaren Auflösung ihrer Verbindung, sowohl die Blütezeiten als die Verfallsperioden des Mittelalters innerlich abhingen. In dem ganzen Bereiche der Geschichte gibt es kaum einen zweiten Betrachtungsgegenstand, der so viel Reiz besässe wie dieser tau-

sendjährige Kampf zwischen Licht und Finsternis, Wahrheit und Irrtum, Tugend und Laster, Gottesnähe und Gottesferne, der den mittelalterlichen Lebensprozess in eigenartiger Ausprägung charakterisiert.

Dieser reizvolle Anblick ist vergleichbar jenem hehren Naturschauspiele, der sich dem Alpenwanderer bietet, wenn er von einem hochgelegenen Aussichtspunkte aus den Kampf des aufsteigenden Lichtes mit den Schatten der fliehenden Nacht verfolgt: wie auf einmal die Spitzen der in gespensterhaft schneeweisser Gestalt zum Himmel aufragenden Alpenhäupter, geküsst von den ersten Sonnenstrahlen, in rosigem Lichte aufleuchten, während tief unten im Tale Wald und Feld noch im Dunkel liegen, bedeckt von einer undurchsichtigen Nebel- und Wolkenhülle; wie dann der feurige Sonnenball diese Nebel mehr und mehr zurückdrängt, bis sein Licht den Gebirgssee in zauberhaftem Silberglanze erstrahlen lässt, die ganze Landschaft überflutet und alle Farben aus ihrem Schlafe weckt; wie endlich nach den Mittagsstunden die Sonne selbst ihre Strahlen allmälig zurückruft, die Schatten immer länger und dunkler heraufziehen

und schliesslich die Nacht ihre Herrschaft antritt, — doch nicht um ewig zu herrschen, sondern um bald einem neuen Tage Platz zu machen, der in noch herrlicherem Lichte als der gestrige erstrahlen wird!

Ein ähnliches Schauspiel würde sich vor unserem geistigen Auge entrollen, wenn es uns vergönnt wäre, die allmählige Vergeistigung und Verklärung der germanischen Seele durch das Licht und die Wärme der göttlichen Wahrheit und Gnade aufzuzeigen, welche die katholische Kirche in überreicher Fülle über sie ausgoss. Seelische Vorgänge lassen sich aber nicht in ihrer inneren Entfaltung unmittelbar verfolgen; sie können nur aus ihren äusseren Erscheinungen erschlossen werden, und wenn es sich um solche Massen psychologischer Lebensäusserungen handelt, wie sie sich während eines tausendjährigen Volkslebens häufen, so kann es sich nicht mehr um den Versuch handeln, jenen Vergeistigungs- und Verklärungsprozess im Leben einzelner typischer Persönlichkeiten nachzuweisen, die uns einen tieferen Einblick in ihr Inneres verstatten als die grosse Menge, sondern es muss der Blick auf das Ganze gerichtet werden. Auch in seiner

Beschränkung auf die grossen Entwickelungszüge des mittelalterlichen Lebens bleibt jedoch unser Gesichtspunkt lehrreich genug; denn diese lassen mit voller Klarheit und Bestimmtheit den Anteil beider Grundfaktoren an ihrer konkreten Verwirklichung erkennen und gestatten uns auf diesem Wege einen tieferen Einblick in die Eigenart des Mittelalters. Das zeigt gleich die psychologische Analyse der ersten Entfaltung des kirchlichen Lebens in den ältesten katholischen Reichen der Germanen bis zur Aufrichtung des christlich-germanischen Kaisertums und seiner Verbindung mit dem Papsttum.

III. DIE GRUNDLEGUNG DES SPEZIFISCH MITTELALTERLICHEN KIRCHENTUMS

as fränkische und das westgotische Reich teilen sich in den Vorzug, als die ältesten katholischen Staatenbildungen der Germanen an der Spitze der mittelalterlichen Lebens- und Kulturentwickelung zu stehen. Leider war aber dem westgotischen nach seinem Uebertritt zum Katholizismus vom Jahre 589 an nur noch eine kurze Spanne Zeit beschieden; denn schon zu Beginn des 8. Jahrhunderts erlag es dem Ansturme der Araber, die bekanntlich im Verlaufe des 7. der griechischen Kirche alle östlichen und südlichen Grenzländer entrissen hatten und nach der Zerstörung der lateinischen Kirche Afrikas und der Eroberung der ganzen Nordküste des schwarzen Erdteiles i. J. 710 in den blühenden Gefilden Andalusiens erschienen und schon im folgenden Jahre das westgotische Reich vernichteten. In der verhältnismässig kurzen Zeit seines Bestandes hatte sich jedoch ein reges kirchliches

Leben im katholischen Westgotenreiche entfaltet, dessen charakteristisches Gepräge sich bei näherer Betrachtung als das Resultat des Zusammenwirkens der beiden Grundfaktoren offenbart, die wir im vorigen Abschnitte kennen gelernt haben. Wie nicht anders zu erwarten, machte sich der altchristlich-lateinische besonders auf dem Gebiete des Geisteslebens geltend. Eine Reihe von gelehrten Bischöfen, die aus der romanisierten Bevölkerung Spaniens stammten, stellten ihre patristische Bildung in den Dienst der Westgoten, an ihrer Spitze Isidor, Bischof von Sevilla († 636), dessen schriftstellerische Tätigkeit den Zweck verfolgte, die geistigen Lebensbedürfnisse seiner Gegenwart zu befriedigen. Das beweisen seine Hauptwerke: eine Enzyklopädie in 20 Büchern, die das gesamte aus der klassischen und patristischen Zeit ererbte Wissen vor dem Untergang retten wollte, eine Art Handbuch der Naturlehre, verfasst auf den Wunsch des Königs Sisebut, ein Lehrbuch der Dogmatik und Moral, eine Pastoral, endlich sogar ein Abriss der Geschichte der Westgoten auf Grund älterer Geschichtsquellen. Kein Wunder, dass die Westgoten, die in die Reihen des katholischen Klerus eintraten, latinisiert wurden.

Der nationalgotische Faktor offenbarte sich auf dem Gebiete der kirchlichen Organisation. Zwischen Kirche und Staat tritt die innigste Verbindung ein: die Kirchengesetze sind zugleich Reichsgesetze, die Nationalsynoden fungieren zugleich als Reichsversammlungen, die Ernennung der Bischöfe kommt in die Hände des Königs, der sie mit Lehen beschenkt und ihnen weltliche Würden verleiht. Auf den Provinzialsynoden erscheinen neben den Bischöfen die königlichen Richter und Fiskalbeamten.

So erscheinen alle charakteristischen Merkmale des Mittelalters entweder schon verwirklicht, oder in rascher Ausbildung begriffen, und es unterliegt keinem Zweifel, dass mit der Vernichtung des westgotischen Reiches ein bedeutsamer Faktor der mittelalterlichen Weiterentwickelung eliminiert wurde, deren Hauptträger nunmehr das fränkische Reich wurde, nachdem die Gefahr seiner Vernichtung durch die Rettungstat Karl Martells (732) abgewandt worden war.

Hier hatte nach der Bekehrung Chlodwigs das neue, christliche Nationalleben denselben Charakter wie in Spanien angenommen. Die lateinische Kirche vermittelte den Franken nicht

bloss den Inhalt ihres Glaubens, sondern auch ihre geistige Kultur und ihre Sprache. Die Bischöfe Caesarius von Arles (503—543) und Gregor von Tours (573—593/4) sind die Hauptvertreter des altchristlich-lateinischen Faktors dieser Entwickelung. Die schriftstellerische Tätigkeit des ersten war durchaus praktischer Natur und bestand meistens aus Predigten, die er nicht bloss selbst hielt, sondern auch bis nach Spanien und Italien schickte zum Gebrauch des katholischen Klerus, der offenbar derartige Hilfsmittel nötig hatte. Gregor von Tours stellt schon ein späteres Stadium dar. Sein hagiographisches Sammelwerk entstand aus dem Wunsche, die Franken auf die hervorragendsten Gestalten der altgallischen Kirche als Vorbilder hinzuweisen; nach den Aposteln behandelt es fast nur gallische Märtyrer und Heiligen, mit besonderer Ausführlichkeit den Märtyrer Julian und den grossen Wundertäter Martin von Tours. Die Begeisterung für eine glorreiche Vergangenheit verbindet sich aber bei ihm mit dem lebhaftesten Interesse an dem neuen Reiche, als dessen Glieder der Sprosse einer altgallischen Familie, sich bereits fühlen konnte. Aus diesem Interesse erwuchs sein

grosses Geschichtswerk, worin er die Geschicke des Frankenreiches von seinen Anfängen bis zum Jahre 591 darstellte in einer Sprache, in der sich schon viele Spuren des Umwandlungsprozesses zeigen, der zur Ablösung des Latein durch das Französische führen sollte.

Wie bei den Westgoten, so sehen wir auch hier den zweiten nationalfränkischen Faktor auf dem Gebiete des praktisch-kirchlichen Lebens tätig. Eine wesentliche Änderung der kirchlichen Verfassung führte er freilich aus den früher hervorgehobenen Gründen nicht herbei; es kann daher von der Errichtung einer fränkischen Nationalkirche nur in dem Sinne die Rede sein, dass die Grenzen des fränkischen Reiches einen festen Rahmen bildeten, innerhalb dessen das kirchliche Leben einen eigenartigen Charakter annahm im Gegensatze zu dem kosmopolitischen Zuge, der das christliche Altertum beherrschte. Wohl aber traten neue Verhältnisse ein, besonders auf dem Gebiete der Diözesanverwaltung, die auf fränkische Einflüsse zurückzuführen sind. Im Unterschiede von der altchristlichen Zeit vermehrten sich die Landkirchen im Zusammenhang mit dem Überwiegen der Landbevölkerung. Dazu trat

als ganz neue, von Ulrich Stutz zuerst herausgestellte Erscheinung die sog. Eigenkirche, die auf germanischen Rechtsanschauungen beruhte und dem Grundbesitzer ein nutzbringendes Eigentumsrecht auf die Kirchen zusprach, die auf seinem Grund und Boden standen. Das bedeutete aber eine gewaltige Abweichung von dem altchristlichen Kirchenrecht und zugleich die Grundlegung der späteren Laieninvestitur. Neuere Forschungen haben gezeigt, dass sogar die Entstehung des Pfarrwesens im rechtlichen Sinne des Wortes durch die Zuweisung der Einwohner eines bestimmten Landbezirkes an eine bestimmte Kirche mit einem Presbyter (Pfarrer) an der Spitze hierher gehört, da das christliche Altertum nur bischöfliche Landstationen ohne einen bestimmten Pfarrsprengel gekannt hatte.

Dass das nationalfränkische Element auch einen tiefgreifenden Einfluss auf die soziale Stellung des Klerus ausüben musste, erscheint sehr natürlich und zeigt sich besonders in der Übernahme aller Rechte und aller Pflichten des germanischen Gutsherrn seitens der fränkischen Bischöfe sowohl gegenüber den Insassen des Kirchengutes, als gegenüber dem fränkischen

Könige. Hieraus erwuchs die geistlich-weltliche Doppelgestalt des mittelalterlichen Bischofes mit dem Hirtenstab in der einen und dem Schwerte in der anderen Hand, wie sie achtunggebietend und segenspendend durch das Mittelalter schreiten sollte. Für die übrigen Glieder des Klerus stellte sich ein eigentümlicher Gegensatz heraus zwischen den altchristlichen kanonischen Bestimmungen, die den Dienern der Kirche das Tragen und den Gebrauch von Kriegswaffen untersagten, und der bekannten germanischen Rechtsanschauung, welche jedem freien Manne die Wehrpflicht auferlegte. Letztere erwies sich als übermächtig und wies den niederen Klerus dem Stande der Unfreien zu: ein Umstand, der die untergeordnete Stellung des mittelalterlichen Leutpriesters notwendig nach sich zog und für das ganze Mittelalter festlegte.

Eine dritte Sphäre der Wirksamkeit des nationalgermanischen Faktors ist in den kirchlichen Befugnissen zu erblicken, welche die fränkischen Könige für sich in Anspruch nahmen, namentlich in der Besetzung der Bischofsstühle und in der Berufung von Synoden, wodurch eine enge Verbindung zwischen kirchlichen und königlichen Interessen geschaffen wurde.

Auf den nationalfränkischen Faktor ist es endlich zurückzuführen, wenn die Anfänge des neuen sittlich-religiösen Lebens und der christlich-germanischen Kultur im fränkischen Reiche bis zum karolingischen Zeitalter sich in sehr bescheidenen Grenzen hielten; denn er stellte der Wirksamkeit der Kirche jenen inneren Widerstand entgegen, der von jeder Naturkraft unzertrennlich ist und der diesen Anfängen die Signatur des Kampfes zwischen Natur und Gnade, zwischen dem tief im Herzen sitzenden Heidentum und dem erst allmählig in das Innere dringenden Christentum aufprägen musste. Das Wort, das dem Bischof Remigius von Rheims bei der Taufe Chlodwigs in den Mund gelegt wird: „Beuge deinen Nacken, stolzer Sigambrer, bete an, was du gestern verbrannt, und verbrenne, was du gestern angebetet hast," spricht die Aufgabe aus, die jeder Germane mit der Taufe auf sich nahm, deutet aber ihre Schwierigkeit kaum an, da es nicht bloss galt, Götterbilder zu verbrennen, sondern, was schwieriger war, die Götzenbilder des eigenen Herzens zu zerstören und den neuen Menschen anzuziehen, der nach Gott geschaffen ist in Gerechtigkeit und wahr-

hafter Heiligkeit! Zu diesen inneren Schwierigkeiten traten die politischen Wirren der Merowingerzeit, die der Verwilderung der Sitten grossen Vorschub leisteten, und die erste Säkularisation der Kirchengüter unter Karl Martell, wodurch die dem sittlich-religiösen Leben dienenden Institutionen selbst von ihrer Aufgabe abgezogen wurden. Doch alle diese Schwierigkeiten konnten jenen Verklärungsprozess nicht aufhalten, den der Eintritt der Germanen in die katholische Kirche hervorrufen musste: das beweisen die Anfänge der christlichen Volksbildung, die Entstehung der spezifisch mittelalterlichen Theologie, die ältesten Denkmäler der christlich-germanischen Kunst, die Heiligengestalten der Merowingerzeit, die Verchristlichung des Staatslebens, des Ehe- und Strafrechtes. Das darauf beruhende Bewusstsein, ein christliches Volk geworden zu sein, fand schon früh einen klaren Ausdruck in dem Prolog des salischen Gesetzes: „Es lebe Christus, der die Franken liebt, er bewahre ihr Reich und erfülle ihre Fürsten mit dem Lichte seiner Gnade. Er beschirme das Heer und verleihe dem Glauben Schutzwehr. Freude und Glück des Friedens,

viele Jahre der Herrscher gewähre der Herr Jesus Christus in Treuen. Denn sie sind das Volk, das tapfer und stark das harte Joch der Römer von seinem Nacken schüttelte, und nachdem es durch die Taufe erleuchtet war, die Leiber der heiligen Märtyrer kostbar mit Gold und edlem Gestein schmückte.“

Fragen wir aber, welches die Faktoren dieser ersten Entfaltung des christlichen Lebens im Frankenreiche waren, so sind es naturgemäss die lebendigen Träger des altchristlich-lateinischen Faktors, Päpste, Bischöfe und Mönche, die sich in diese Arbeit teilten, doch so, dass die letzten weitaus den grössten Anteil daran besitzen, und zwar aus einem doppelten Grunde, einmal weil sie selbst ein intensiveres religiöses Leben führten als der Weltklerus, sodann weil sie mit ihren Klostergründungen Zentren religiösen Lebens schufen, die eine grössere Gewähr für eine kontinuierliche Einwirkung auf die Volkskreise boten als die von Person zu Person wechselnde Tätigkeit der einzelnen Glieder der Hierarchie. Drei Gruppen erschienen zuerst nebeneinander. Die einen wurden von einzelnen Bischöfen innerhalb ihrer Diözesen organisiert und bilden die Fort-

setzung des gallischen Mönchtums; andere kamen aus Irland, der „Insel der Heiligen", Columban und seine Schüler an ihrer Spitze. Der Patriarch des mittelalterlichen Mönchtums sollte aber der hl. Benedikt werden, einer der letzten Vertreter des organisatorischen Geistes des Römertums, dessen Mönchsregel durch ihre inneren Eigenschaften maßvoller Regelung sämtlicher Lebensverhältnisse, eminenter Anpassungsfähigkeit an Ort und Zeit, harmonischer Verbindung der materiellen, geistigen und religiösen Lebensaufgabe den Sieg über alle übrigen abendländischen Regeln davontragen sollte. Ihren Eingang in die germanische Welt förderte aber niemand mehr als Gregor der Grosse, der Papst, mit dem das Verhältnis zwischen dem Papsttum und den germanischen Völkern in ein neues Stadium regerer Verbindung eintritt, wie Benedikt ein Organisator ersten Ranges und wie dieser einer der letzten echten Römer, der, trotz aller Trauer über die Unseligkeit seiner Zeit und den verblichenen Glanz der einstigen Herrin der Welt, seinen Blick auf die neuen Völker richtete und Söhne des hl. Benediktus den Angelsachsen als Missionare zusandte. Durch die dadurch erzielte unmittelbare Verbin-

dung der angelsächsischen Kirche mit Rom legte er den Samen einer köstlichen Frucht, die seinen Nachfolgern und Namensvettern Gregor II. und Gregor III. in der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts reif zufiel. Denn als der angelsächsische Benediktiner Winfrid-Bonifatius in die Missionsarbeit Ostfrankens eingriff, stellte er sich, wie sein Vorgänger Willibrord, in unmittelbare Beziehung zu den genannten Päpsten, die ihm sein näheres Arbeitsfeld zuwiesen. Nun hörte die Systemlosigkeit der früheren Missionierung auf, die sich aus dem Mangel an einheitlichem Vorgehen seitens der verschiedenen Gruppen der älteren Missionare ergeben hatte; die bischöfliche Organisation wurde von Bonifatius in Bayern, Hessen und Thüringen durchgeführt und die deutsche Kirche in unmittelbare Verbindung mit dem Papsttum gebracht. Diese Verdienste haben Bonifatius die Ehrenbezeichnung als Apostel Deutschlands eingetragen; ihre Berechtigung liegt in dem wesentlichen Fortschritt, den sein Wirken für die Weiterentwickelung der fränkischen Kirche bedeutete, deren neugewonnene Glieder ohne die konsequente Durchführung der bischöflichen Organisation und ohne die Verbindung mit Rom

nur eine schmale Lebensgrundlage gehabt hätten und nicht wahre Glieder der katholischen Kirche geworden wären.

Das Wirken des hl. Bonifatius hatte aber noch eine andere, höchst bedeutsame Seite. Das persönliche Verhältnis des grossen Metropoliten von Austrasien und Vikars des Papstes zu den fränkischen Hausmeiern, besonders Karlmann und Pippin, die ihn bei der Erreichung seiner kirchlichen Ziele kräftig unterstützten, erscheint als die Vorbereitung und Anbahnung der Verbindung zwischen dem Papsttum und dem fränkischen Königtum, mit welcher die Grundlegungsperiode des spezifisch mittelalterlichen Kirchenwesens ihren Abschluss finden sollte.

In der Tat! Die sachliche Verbindung zwischen der katholischen Kirche und dem fränkischen Reiche drängte förmlich von innen heraus zur persönlichen Union zwischen den Trägern der höchsten kirchlichen und der höchsten politischen Gewalt, in denen die zwei Grundfaktoren des Mittelalters, der altchristlich-lateinische und der nationalgermanische, sich gleichsam verkörperten. Dieser innere Entwickelungsprozess wurde gefördert und beschleunigt durch die

schlimme Lage, in die der Papst, der höchste Vertreter des einen Faktors, einerseits durch die cäsaropapistische Kirchenpolitik der byzantinischen Kaiser, anderseits durch die ungestüme Eroberungspolitik der Langobarden, in der Mitte des 8. Jahrhunderts gebracht wurde. Die Verbindung selbst erfolgte in zwei Stadien, die durch zwei denkwürdige Daten bezeichnet sind: das Osterfest am 14. April 754 im jungen Frankenreiche und das Weihnachtsfest des Jahres 800 in Rom, der Hauptstadt der alten Welt.

Der Beginn des ersten Stadiums zeigt uns Stephan II. hilfesuchend beim neuen Frankenkönige Pippin, der den ersten Papst, der über die Alpen wanderte, mit hohen Ehrenbezeugungen aufnimmt, ihm die ausgedehnten Ländereien verspricht, die neben dem Ducatus romanus den eisernen Bestand des Kirchenstaates bilden sollten, und gleichsam als Gegengeschenk die kirchliche Weihe seines Königtums durch die Salbung des Papstes empfängt. Den Abschluss des zweiten Stadiums bildet das Weihnachtsfest des Jahres 800, das sich durch die von Papst Leo III. vorgenommene Krönung Karls, des grossen Sohnes Pippins, zum Kaiser in unauslöschlichen Lettern

in die Weltgeschichte eingeschrieben hat. Durch diese Tat wurde die innigste Verbindung zwischen dem altchristlich-lateinischen und dem national-fränkischen Faktor vor aller Welt besiegelt und zu einer dauernden Institution erhoben; denn sie gab der germanischen Christenheit ein doppeltes Oberhaupt, Kaiser und Papst, deren gegenseitiges Verhältnis die ganze Weiterentwickelung des Mittelalters beherrschen sollte. Das war die innere Tragweite des Vorganges in St. Peter am 25. Dezember 800, wenn sie auch den beteiligten Personen nicht zum Bewusstsein kam.

Die Krönung Karls zum römischen Kaiser stand ohne Zweifel im Zeichen der Erinnerung an die glanzvollsten Zeiten der antiken Roma; das Kaisertum Karls selbst war aber eine Neuschöpfung, die mit dem altrömischen Cäsarentum nicht viel mehr als den Namen gemein hat. Das neue Kaisertum erhielt einen christlichen Charakter, während die altrömische Kaiseridee von Haus aus heidnisch war und heidnisch blieb, auch als ihre Träger sich unter die Macht des Kreuzes gebeugt hatten; das neue Kaisertum wurde zugleich germanisch, hatte somit ganz andere nationale und rechtliche Voraussetzungen

als das altrömische und musste daher auch einen ganz verschiedenen konkreten Inhalt bekommen. Wer diesen spezifischen Inhalt des mittelalterlichen Kaisertums richtig begreifen will, muss sich freilich von der Vorstellung frei machen, als liesse er sich in bestimmte Formeln und Paragraphen festlegen; es war ein Ideal, dessen Verwirklichung ganz von der Energie seines Trägers, von den zeitgeschichtlichen Verhältnissen und nicht zuletzt von den persönlichen Eigenschaften, Auffassungen und Zielen des jeweiligen Trägers des Papsttums abhing. Es war mit einem Worte keine absolute Grösse, sondern eine relative; denn es war abhängig von der jeweiligen Lage des mittelalterlichen Papsttums, das in seinen zeitgeschichtlichen Momenten selbst wieder keine feste Gestalt besass, sondern diejenige annahm, welche das Zusammenwirken von Zeitumständen und persönlicher Kraft ihm gab. Unabhängig von diesem beständigen Wechsel der realen Lebensverhältnisse erscheint nur eine dreifache Eigenschaft des mittelalterlichen Kaisertums: seine religiöse Weihe, seine Aufgabe als Schutzherrschaft über die römische Kirche und der moralische Vorrang seines

Trägers über die übrigen christlichen Fürsten des Abendlandes. In diesen drei Eigenschaften war zugleich das eigenartige Verhältnis zwischen dem mittelalterlichen Kaisertum und Papsttum grund gelegt, dessen Eigenartigkeit gerade darin besteht, dass beide Gewalten sich zugleich gebend und empfangend zu einander verhielten. Fragt man aber nach dem Inhalte dieses gegenseitigen Gebens und Empfangens, dann leuchtet es ein, dass die Gabe des Papsttums an das Kaisertum auf geistigem und religiösem, diejenige des Kaisertums an das Papsttum aber auf materiellem und profanem Gebiete lag. Diese beiden Gebiete sind offenbar nicht gleicher Natur noch gleichen Wertes. Sie stehen aber in einem eigentümlichen Wechselverhältnis zu einander. Inhaltlich oder abstrakt betrachtet muss dem Geistigen und Religiösen der Vorrang zugesprochen werden; vom Standpunkte der realen Lebensbedingungen aus bildet hingegen das Materielle und Profane das vorherrschende Element. Bei der Verbindung von Papsttum und Kaisertum als zweier weltgeschichtlicher Mächte, von denen die eine wesentlich geistiger und religiöser Natur war, während die zweite der materiellen und profanen

Lebenssphäre angehörte, war daher die Richtung der Weiterentwickelung der kommenden Jahrhunderte von vornherein aus inneren Gründen festgelegt. Zuerst musste dem Kaisertum die Vorherrschaft zufallen, als jener Institution, welche die reale Kraft besass, um das Chaos der germanischen Völker in einen staatlichen und kirchlichen Kosmos umzuwandeln. Sollte aber dem Mittelalter eine Blütezeit beschieden sein, so konnte diese nur unter der Vorherrschaft des Papsttums als des Trägers der idealen, geistig-religiösen Macht zur Entfaltung gelangen. Das forderte das innere Verhältnis zwischen den beiden Grundfaktoren der mittelalterlichen Kulturepoche, und die Erkenntnis dieser innerlich unabweisbaren Forderung führt zum Verständnis der zwei Hauptperioden der mittelalterlichen Geschichte, die wir nun in ihren charakteristischen Momenten zu würdigen haben.

IV. DIE ZEIT DER VORHERRSCHAFT DES KAISERTUMS

ie drei Jahrhunderte von dem Beginne des karolingischen Zeitalters bis zum Auftreten Gregors VII. gegen die Laienherrschaft über die Kirche schliessen sich ungezwungen zu einer einheitlichen Periode zusammen, sobald man sie als die Zeit der Vorherrschaft des Kaisertums als des Trägers des germanischen Grundfaktors über den altchristlich-lateinischen erkannt hat; denn diese Vorherrschaft bildet die gemeinsame Signatur der Zeit, die man von einem anderen Gesichtspunkte aus zugleich als die Jugend des Mittelalters bezeichnen kann.

Für den Beginn dieser Periode wird das niemand in Abrede stellen wollen, der sich an die kirchliche Wirksamkeit Karls selbst, des ersten Trägers des germanischen Kaisertums, erinnert: die Bekehrung der Friesen und Sachsen, die Gründung neuer Bistümer in Ostfranken, die Ausgestaltung des Metropolitanverbandes, die

Ernennung von Bischöfen und Berufung von Synoden, der Ausbau des Diözesan- und Parochialrechtes, die Regelung der gottesdienstlichen Verhältnisse, nicht zuletzt Karls Eingreifen in die theologischen Streitigkeiten selbst sind Beweise genug dafür. Es unterliegt keinem Zweifel: Karl hat eine kirchliche Stellung eingenommen, die in späteren Jahrhunderten des Mittelalters zu den schwersten Konflikten mit dem Papsttum geführt hätte, die ihm aber durch die zeitgenössischen Päpste nicht bestritten wurde. Wenn man aber daraus gefolgert hat, dass Karl dem Cäsaropapismus gehuldigt habe, so offenbart sich gerade in dieser Behauptung die völlige Verkennung der eigenartigen Bedürfnisse seiner Zeit. Den Aufgaben derselben war weder die politische noch die kirchliche Gewalt für sich allein gewachsen; diese verlangten vielmehr die Vereinigung beider Gewalten in einer starken Hand. Aus dieser inneren Notwendigkeit erwuchs die eigenartige Stellung, welche Karl zur wirksamen Wahrnehmung seiner Aufgabe befähigte, die in der Bildung eines einheitlichen christlich-germanischen Reiches mit einer grossen politischen Macht und einem reichen kirchlichen Leben bestand. Karl blieb

sich aber bewusst des inneren Unterschiedes zwischen beiden Gewalten; er machte nicht die kirchliche der staatlichen dienstbar, sondern er stellte beide in den Dienst jenes höheren Zieles, das weder die Kirche ohne ihn, noch er ohne die Kirche hätte anstreben können. So mächtig daher auch der allen grossen Herrschern gemeinsame Zug bei Karl hervortritt, für alle Gebiete eines grossen Volkslebens die ausschlaggebende Macht zu verkörpern, alles zu regeln, was Geist und Herz von Millionen Untertanen zur Arbeit aufrufen und beseligen mag, die entgegengesetzten Eigenschaften eines streitbaren Feldherrn und eines frommen Kirchenmannes in sich zu vereinigen, — der Vorwurf des Cäsaropapismus trifft ihn nicht, da ja der Cäsaropapismus gerade in der grundsätzlichen Leugnung des wesentlichen Unterschiedes zwischen der politischen und der kirchlichen Gewalt besteht und in der Tendenz, das religiös-kirchliche Leben dem staatlich-politischen als gleichwesentliches Moment ein- und unterzuordnen.

Was nun die Bedürfnisse seiner Zeit Karl vorschrieben, was er vermöge seiner hervorragenden persönlichen Eigenschaften als seine Aufgabe

erkannte, das konnte er freilich nicht in seinem vollen Umfange verwirklichen, erreichte es aber doch in einem Grade, der sein Zeitalter zum ersten Völkerfrühling in den germanischen Landen stempelt und in demselben die Vorblüte der mittelalterlichen Kultur zu erblicken erlaubt.

Es gehört wahre Entsagung dazu, auf die Blüten dieses Frühlings nur einen flüchtigen Blick zu werfen! Diese Entsagung muss aber hier geübt werden; denn eine nähere Betrachtung der politischen Grosstaten Karls, seiner kirchlichen Wirksamkeit, seiner Bemühungen um die christliche Volksbildung und Volkserziehung, namentlich aber der wissenschaftlichen und künstlerischen Renaissance, die sich als die Frucht der Berufung hervorragender Gelehrten und Künstler an seinen Hof, der durch ihn veranlassten Ausgestaltung des höheren Schulwesens, der Vermehrung der literarischen Produktion und der Kunsttätigkeit auf allen ihren Hauptgebieten ergab, würde den Rahmen unserer Studie vollständig sprengen!

Als Gesamterscheinung — und nur auf diese kann sich unser Blick richten — charakterisiert sich die karolingische Kultur durch drei Momente.

Ihre Leitgedanken und Leitmotive waren altchristlich-lateinisch, und darin lag die Quelle ihrer inneren Stärke, und der Grund ihrer Bedeutung für die Zeit selbst, in der sie entstand. Dieses erste Moment wird nicht konkret genug erfasst, wenn man den wesentlichen Inhalt der karolingischen Kultur als eine Schöpfung des Christentums und der Kirche bezeichnet; denn damit ist die konkrete, lebendige Macht, welcher die karolingische Kultur ihre ausschlaggebenden Ideale und Motive verdankte, nicht ausgedrückt. Nach unseren früheren Ausführungen über den altchristlich-lateinischen Grundfaktor des mittelalterlichen Geisteslebens leuchtet ein, dass Christentum und Kirche nur in dem Umfange für die karolingische Zeit fruchtbar gemacht werden konnten, als sie durch die Monumente der altchristlich-lateinischen Zeit wirksam waren. Darin liegt die Erklärung für die wesentliche Abhängigkeit der theologischen Literatur von den lateinischen Kirchenvätern gleichwie für das Unvermögen der karolingischen Theologen, ihren Blick auf das Ganze und auf das Höchste in der theologischen Wissenschaft zu richten. Die letzten Vertreter der patristischen Bildung, die wir als die ersten theologischen

Lehrer der Westgoten und Franken kennen gelernt haben, waren schon längst verschwunden und auch ihre Schüler, die ersten germanischen Theologen, hatten bereits das Zeitliche gesegnet. Es ist in erster Linie Karls Initiative zu verdanken, wenn nunmehr eine zweite Generation von germanischen Theologen erstand, deren Blütezeit freilich erst in die Mitte des 9. Jahrhunderts fällt. Nicht von Ungefähr steht der Angelsachse Alkuin, der Mann, den man Karls Unterrichtsminister nennen könnte, an ihrer Spitze; denn in Angelsachsen, nicht in Franken, war die Wiege der spezifisch mittelalterlichen Theologie gestanden, und ein angelsächsischer Benediktinermönch, Beda venerabilis († 735), darf als ihr Vater bezeichnet werden. Kein Wunder, dass das karolingische Geistesleben wesentlich theologischen Charakter besass. Nichts illustriert die hohe Verehrung, welche die lateinischen Kirchenväter genossen, besser als Karls köstliche Äusserung Alkuin gegenüber: „Hätte ich doch nur zwölf Männer wie Augustinus und Hieronymus," worauf Alkuin in treffender Weise antwortete: „Gott hat nur zwei ihrer Art und du willst gleich zwölf!"

Mit dieser Herrschaft des altchristlich-latei-

nischen Geisteslebens war das Zurücktreten des nationalgermanischen Elementes von selbst gegeben. So sehr man den dadurch verursachten Verlust an altdeutschen Literaturschätzen beklagen muss, es galt damals Höheres und Bedeutsameres als die Wahrnehmung literarhistorischer Interessen: die Erfüllung der fränkischen Volksseele mit neuen, christlichen Idealen!

In ihrer konkreten Gestaltung war die karolingische Kultur das Resultat des harmonischen und erfolgreichen Zusammenwirkens des lateinischen Faktors mit dem germanischen, und darin lag der Grund ihrer Nachwirkung und Weiterentfaltung in den folgenden Jahrhunderten: das ist ihr zweites Merkmal, das sich in allen ihren Einzelerzeugnissen offenbart, das aber nirgends klarer zu Tage tritt als in der karolingischen Kunst. Dieses Zusammenwirken war nichts Neues; denn wir sahen ja die Anfänge der christlich-germanischen Kultur daraus entstehen. Neu war die Initiative Karls des Grossen, die für dieses Zusammenwirken günstigere Bedingungen schuf als sie früher vorhanden gewesen waren, das Feld desselben erweiterte und dem Synergismus selbst einen grösseren Intensivitätsgrad verlieh, sowohl

durch eine ausgiebigere Heranziehung der altchristlich-lateinischen Kulturdenkmäler und Kulturkräfte als durch die Stärkung der Aufnahme- und Assimilierungsfähigkeit seitens des nationalfränkischen Faktors. Alle Gebiete der karolingischen Kultur stehen daher einerseits zur früheren germanischen Zeit in dem Verhältnis der Blüte zu der Knospe, aus der sie sich entwickelt, anderseits zur mittelalterlichen Zukunft in dem Verhältnis der Blüte zur Frucht, die sie verheisst.

Wenn es aber noch Jahrhunderte dauern sollte, bis diese Frucht heranreifte, so lag das wieder nicht an zufälligen geschichtlichen Ereignissen, sondern an dem dritten Merkmale der karolingischen Kultur selbst. In ihrer tatsächlichen Durchführung war sie schliesslich doch nur das Werk einer Einzelpersönlichkeit, der grossen, stark und harmonisch veranlagten Persönlichkeit Karls selbst, und darin lag ihre Schwäche und der Grund ihrer zeitlichen Hinfälligkeit. Sie war eben nicht von innen herausgewachsen aus den Volkskräften des karolingischen Reiches selbst, dessen Verhältnisse noch viel zu verschiedenartig und zu ungleich waren, um

eine gleichmäßige Basis für die ununterbrochen fortschreitende Entfaltung eines hohen Kulturlebens bilden zu können. Sie wurde vielmehr durch Karls hohen Geist und seinen starken Willen geschaffen und getragen; sie musste daher mit ihrem Schöpfer das Los alles Sterblichen teilen. Als Karl der Grosse am 28. Januar 814 starb, sank die Hauptkraft der karolingischen Kultur mit ihm ins Grab!

Der Impuls, den er ihr gegeben hatte, war indes stark genug, um das 9. Jahrhundert bis gegen die letzten Jahrzehnte desselben noch auf einer ziemlichen Kulturhöhe zu erhalten. Wie bereits angedeutet wurde, traten die meisten karolingischen Theologen erst nach dem Tode Karls auf, etwa 60 an der Zahl, von denen die meisten auf Westfranken entfallen. Der originellste Kopf unter den westfränkischen Theologen war Johannes Scotus Eriugena († um 874), der Vorsteher der Hofschule unter Karl d. Kahlen, der letzte Vertreter des irischen Geistes in der Kirche, der den ersten Versuch machte, ein philosophisch-theologisches Lehrsystem aufzubauen, dessen Versuch aber infolge seiner Abhängigkeit von Dionysius, dem Pseudo-Areopagi-

ten, sowie von neuplatonischen und pantheistischen Gedankengängen fehlschlug. Im Gegensatze zu ihm war der hervorragendste unter den ostfränkischen Theologen Rhabanus Maurus († 856), Abt von Fulda und später Erzbischof von Mainz, konservativ gerichtet und seine Schriftstellerei diente vorwiegend praktisch-kirchlichen Interessen. In Ostfranken entstanden jetzt auch die ersten selbständigen theologischen Schriften in deutscher Sprache, der Heliand und der Krist Gottfrieds von Weissenburg, als Beweis für den stärkeren Einfluss des germanischen Kulturfaktors in der östlichen Hälfte der karolingischen Monarchie.

Noch bezeichnender für den Aufschwung, den das theologische Denken damals nahm, sind die dogmatischen und theologisch-spekulativen Kontroversfragen des 9. Jahrhunderts. In der vorkarolingischen Zeit hatte es an den Vorbedingungen für ihre Entstehung gefehlt, und unter Karl d. Gr. bezeichneten sie im wesentlichen die Rückwirkung griechischer Streitigkeiten auf die fränkische Kirche. Nunmehr kamen sie auf infolge des Strebens der abendländisch-germanischen Theologen selbst nach einer tieferen Erfassung

einzelner Glaubenswahrheiten, die sie zur Wahrnehmung noch ungelöster Schwierigkeiten führte. Zwei ragen unter ihnen besonders hervor: der Prädestinations- und der Abendmahlsstreit. In dem ersten war es ein deutscher Mönch, Gottschalk († 868), der, psychologisch getrieben durch den Gegensatz zwischen seiner Natur und dem ihm aufgezwungenen Mönchsleben, theologisch veranlasst durch das Studium der Schriften des hl. Augustinus, aus denen er die absolute Prädestination sowohl zum Himmel als zur Hölle herauslas, die Streitfackel unter die Theologen warf und die hervorragendsten unter ihnen zur Stellungnahme für oder wider ihn zwang. Die aus diesem Anlass verfassten Schriften und abgehaltenen Synoden beweisen aber zur Genüge, dass weder seine Anhänger noch seine Gegner imstande waren, die Lösung der schwierigen Frage zu fördern. Die Ähnlichkeit zwischen dem Auftreten Gottschalks und demjenigen Luthers ist auffallend; doch grösser sind die Unterschiede zwischen beiden. Gottschalk erregte einen Sturm in der damaligen Theologenwelt; für die Anteilnahme weiterer Volkskreise war nicht der geringste Boden vorhanden. Die Bildung einer

volkstümlichen religiös-kirchlichen Bewegung war damit von vornherein ausgeschlossen.

Noch wichtiger für die Erkenntnis der theologischen Geisteslage des 9. Jahrhunderts ist der Abendmahlsstreit, den die Mönche von Altcorvey, Paschasius Radbertus und Ratramnus entfachten, nicht wegen seines Gegenstandes, denn es handelte sich nicht um das Dogma der Gegenwart Christi in der hl. Eucharistie, sondern um die Art und Weise, wie diese Gegenwart zu verstehen ist, noch wegen seines Resultates, denn es kam weder zu Synoden noch zu Synodalbeschlüssen, sondern weil hier zum ersten Male in der germanischen Christenheit jene zwei Geistesrichtungen auf einander stiessen, von denen alle Philosophie und alle Theologie beherrscht wird, die rationalistische und die mystische, die uns noch mehr als einmal in der Entwickelung der mittelalterlichen Theologie entgegentreten werden.

Das zweite kulturelle Höhengebiet des 9. Jahrhunderts braucht nur kurz angedeutet zu werden: ich meine die kirchliche Kunst. Es entspricht einer allgemeinen Erscheinung in der Kunstgeschichte, wenn die karolingische Kunst ihre Höhenlage erst nach dem Tode Karls d. Gr.

erreichte. Die Blütezeit aller Kunstentwickelungen tritt niemals gleichzeitig mit der entsprechenden geistigen Kulturblüte auf, sondern folgt dieser nach. Das hängt nicht bloss mit technischen Vorbedingungen zusammen, sondern wird innerlich gefordert durch die Notwendigkeit, zahlreiche Ideengänge geistig zu schaffen und in fester Prägung zu besitzen, bevor sie in entsprechend vollkommener Gestalt monumental dargestellt werden können. Es kann daher nicht wundernehmen, dass die künstlerisch wertvollsten Miniaturen erst aus der Zeit Karls des Kahlen stammen; die Elfenbeinplastik erreichte sogar erst am Ende des 9. und zu Anfang des 10. Jahrhunderts ihren Höhepunkt. Eine nähere Würdigung der leider nur in beschränkter Zahl erhaltenen Denkmäler der karolingischen Architektur, Malerei und Plastik würde das vorher ausgesprochene Gesetz deutlich erkennen lassen; auf eine solche muss aber hier verzichtet werden. Wichtiger für unseren jetzigen Zweck ist der Hinweis darauf, dass die karolingische Kunst viel prägnanter als die übrigen Gebiete der karolingischen Kultur die Grundfaktoren des Mittelalters erkennen lässt, die sich hier als der von der lateinischen

Kirche übernommene Formenschatz und dessen Umgestaltung durch den germanischen Nationalgeist darstellen. Sie unterscheidet sich daher nur durch ein gesteigertes technisches Können und ein intensiveres Aufnehmen der klassischen und römisch-christlichen Vorbilder von der früheren christlichen Kunst der germanischen Völker. Sie überragt letztere durch die Vollkommenheit ihrer Produkte; sie steht aber an Mannigfaltigkeit der Formen hinter ihr zurück, weil die verschiedenen Verbindungsarten beider Faktoren eine grössere Differenzierung der Kunstformen bei den einzelnen germanischen Völkern nach sich zogen. Diese Verschiedenheit der Verbindungsarten selbst war übrigens nicht willkürlich; denn es stimmt genau zu den übrigen Kulturverhältnissen der vorkarolingischen Zeit, wenn in Italien und Südgallien der Zusammenhang mit der altchristlich-römischen Kunst am lebendigsten gewahrt blieb, während der Nationalgeist bei den Iren und Angelsachsen am stärksten zum Ausdruck kam. Die verschiedenen Schulen, in welche die karolingische Kunst zerfällt, gehen schliesslich auf dieselben Ursachen zurück.

Rechnet man zur theologischen Literatur

und kirchlichen Kunst die Fortschritte auf dem Gebiete des sittlich-religiösen Lebens noch hinzu, welche die Reform der Benediktinerklöster durch Benedikt von Aniane († 821), die Anfänge der Dom- und Kollegiatstifte und die Erfolge der nordischen Mission bedeuten, so sind die Lichtseiten des spätkarolingischen Zeitalters alle erkannt. Bei näherem Zusehen offenbaren sich diese Erfolge als die reifen Früchte, die sich aus dem frühkarolingischen Blütenreichtum entwickelten. Es folgte aber kein neuer Frühling, weil Karl d. Gr. keine ebenbürtige Nachfolger fand. Die kirchliche Wirksamkeit derselben wurde immer ärmer, in demselben Maße, in dem die dynastischen Wirren innerhalb der ehemaligen karolingischen Monarchie zunahmen. Schon der sechste Inhaber der Kaiserkrone Karls d. Grossen, Karl der Dicke, erwies sich als unfähig das gewaltige Erbe seines grossen Ahnherrn, das ein letztes Mal in seiner schwachen Hand vereinigt wurde, der Zukunft zu erhalten, geschweige denn es zu mehren. Seine Absetzung (887) beschleunigte den Auflösungsprozess des karolingischen Reiches, der nicht bei der Bildung von fünf grossen Länderkomplexen stehen blieb, sondern inner-

halb der meisten derselben weiterwirkte bis zu ihrer Zerstückelung in eben so viele kleine und kleinste Territorien, als sich Männer fanden, die Energie genug besassen um Stücke des zerfallenden Organismus für sich zu beanspruchen.

Schon lange vor dem unrühmlichen Untergange des karolingischen Herrscherhauses, noch bei Lebzeiten Ludwigs d. Frommen, hatte indes der Stern des Kaisertums zu bleichen begonnen. Wer sich nun auf das enge Band zwischen den Trägern der zwei Grundfaktoren des mittelalterlichen Kulturlebens besinnt, wird sich leicht davon überzeugen, dass die sinkende Machtstellung des Kaisertums nicht bloss eine günstige Gelegenheit, sondern eine energische, in den gegebenen Verhältnissen selbst sich aussprechende Aufforderung an das Papsttum bedeutete, seinen Einfluss zu stärken und seinen Machtbereich zu erweitern. Nur einmal fanden sich aber die Gunst der Zeit und die Macht der Persönlichkeit zusammen um diese neue Lage zu verwirklichen. Das geschah, als Nikolaus I. (858—867) den Stuhl Petri bestieg, der seit den Tagen Karls d. Gr. keinen hervorragenden Inhaber aufgewiesen hatte. In seinen zahlreichen Briefen tritt uns ein ge-

schlossenes Gedankensystem entgegen, das nichts weniger enthielt als das mittelalterliche Papstprogramm selbst, so wie es sich in der folgenden Periode verwirklichen sollte. Wir werden bei dem Ueberblick über die Zeit der Vorherrschaft des Papsttums seine verschiedenartigen Elemente zu würdigen haben. Hier genüge die Bemerkung, dass Nikolaus die von ihm theoretisch erhobenen Ansprüche auch tatsächlich durchzusetzen wusste, und zwar sowohl gegenüber den karolingischen Herrschern, dank insbesondere der Eheangelegenheit Lothars II., als im Kampfe mit dem hervorragendsten Vertreter der Metropolitangewalt, Hinkmar von Rheims, und mit dem herrschsüchtigen Erzbischof Johann von Ravenna.

In diesem Zusammenhang muss auch der Pseudo-isidorischen Dekretalen gedacht werden, einer der grossartigsten Fälschungen der ganzen Weltgeschichte, die als Manifest der Reaktion innerhalb des fränkischen Episkopates selbst gegen die kirchliche Oberhoheit der karolingischen Herrscher dem von Nikolaus aufgestellten Papstprogramm die Wege bereiteten, und auf die ein helles Licht fällt, wenn man sich die kirchliche

Gesamtlage um die Mitte des 9. Jahrhunderts vergegenwärtigt. Der Verfall des Kaisertums und die dadurch verursachte Reaktion des altchristlich-lateinischen Grundfaktors, deren lebendige Träger, Episkopat und Papsttum, einem immanenten Gesetze gehorchten, wenn sie für ihre Befreiung von dem Drucke der weltlichen Gewalt eintraten: das ist der historische Hintergrund, der die Tatsache dieser Fälschung verständlich macht. Er rechtfertigt sie freilich in keiner Weise; denn ihre Urheber (es ist kaum an eine Einzelpersönlichkeit zu denken) haben Wege eingeschlagen, die der sittliche Mensch niemals betreten darf, mögen die Verhältnisse ihn noch so sehr dazu drängen. Er lässt aber erkennen, dass nicht das Ziel schlecht war, das sie verfolgten, sondern die Mittel, die sie anwandten. Sie erreichten übrigens ihr Ziel nicht; denn Hinkmar, gegen welchen als den Vertreter der mit dem karolingischen Königtum verbündeten Metropolitangewalt die Fälschung sich in erster Linie richtete, war zu hellsehend, um das lichtscheue Manöver seiner Gegner nicht zu durchschauen. Erst später wurde sie wirksam, als ihre Entstehungsverhältnisse vergessen waren und der Mangel

an historischem Sinne ihre inneren Schwächen nicht erkennen liess.

Schon im 9. Jahrhundert hätte aber ihr Ziel erreicht werden können, wenn Papst Nikolaus I. ebenbürtige Nachfolger gefunden hätte. Dass er sie ebensowenig fand als Karl d. Gr. muss als eine der wirksamsten Ursachen des Verfalls bezeichnet werden, der sich bald einstellte, den aber die Nachwirkungen der Grosstaten Karls damals noch aufhielten. Nikolaus selbst musste es sogar erleben, dass der Patriarch von Konstantinopel Photius, der erste Gelehrte seiner Zeit, zugleich aber eine jener rücksichtslosen Naturen, die zur Erreichung ihrer egoistischen Pläne vor nichts zurückschrecken und der Befriedigung ihres Ehrgeizes alles zu opfern imstande sind, nicht bloss seiner Autorität dauernden Widerstand leistete, sondern sogar den Bann über ihn aussprach und ihn des Pontifikates für unwürdig erklärte (857). Wenn es auch dank dem Entgegenkommen des byzantinischen Kaisers Leo des Weisen gelang, den Frieden zwischen der lateinischen und der griechischen Kirche wiederherzustellen (886), gerade Nikolaus, dem ersten Vertreter der mittelalterlichen Papalhoheit, war

vielleicht die Ahnung beschieden, dass das photianische Schisma der Vorbote jener bleibenden kirchlichen Trennung zwischen Morgen- und Abendland war, die in der Mitte des 11. Jahrhunderts eintreten sollte.

Noch trüber als dieser Ausblick in die Zukunft gestaltete sich jedoch die Lage des Papsttums von dem Augenblicke an, als die Kaiserkrone Karls immer mehr zu einem kraftlosen und inhaltleeren Symbol herabsank. Der innige Zusammenhang zwischen karolingischem Kaisertum und Papsttum braucht nicht mehr nachgewiesen zu werden, wenn die Geschichte zeigt, wie der Untergang des einen den Niedergang des anderen notwendig nach sich zog. Als ebenso notwendige Folge stellte sich aber am Ende des 9. Jahrhunderts der Verfall des gesamten karolingischen Kirchen- und Kulturlebens ein, der zwei Menschenalter andauerte und das Beste und Höchste zu vernichten drohte, was die germanischen Völker seit ihrem Eintritt in die Kirche in harter Arbeit errungen hatten.

Die innerste und tiefste Ursache dieses Verfalles lässt sich nach unseren bisherigen Ausführungen leicht erkennen: sie lag in der allmä-

ligen Auflösung der Verbindung der uns zur Genüge bekannt gewordenen zwei Grundfaktoren, auf denen das mittelalterliche Lebensgebäude wie auf seinen zwei Grundpfeilern ruhte. Nach Karl d. Dicken fand das Kaisertum wohl noch einige epigonenhafte Träger; nach der Ermordung Berengars I. in Verona (924) verschwand aber selbst der Kaisertitel während mehr als einem Menschenalter. Das Papsttum konnte freilich nicht untergehen; davor schützte es seine göttliche Institution. Wohl aber trat es in eine Periode ein, die sich als die tiefste Erniedrigung darstellt, die seine Geschichte aufzuweisen hat. Nicht weniger als 24 Päpste folgten auf einander in der kurzen Spanne Zeit von 81 Jahren von der Ermordung Johanns VIII. (882) bis zur Absetzung Johanns XII. (963). Nicht für jeden von ihnen trifft das Schlagwort von den „schlechten Päpsten des 10. Jahrhunderts“ zu; sie standen aber fast alle unter dem Drucke der spoletanischen und der tuskischen Adelsparteien, die ihre schwere Hand auf den Stuhl Petri legten wegen der mit ihm verbundenen Herrschaft über Rom und den Kirchenstaat, und denen der Untergang des Kaisertums es erlaubte, im Interesse

ihrer politischen und wirtschaftlichen Interessen über ihn zu verfügen. Das Wort des Propheten von dem Greuel der Verwüstung an heiliger Stätte fand in der Hauptstadt der Christenheit seine nochmalige Erfüllung, als lange Zeit hindurch das Dach der altehrwürdigen St. Petersbasilika eingefallen war und der Regen auf ihre Altäre herabströmte, als Symbol nicht des himmlischen Segens, sondern der Tränen der Engel über das Los, das über die ihrer Freiheit beraubte römische Kirche hereingebrochen war!

Die Tatsache der Erniedrigung des Papsttums selbst unter das Laster der Unzucht kann in den Augen desjenigen, der das Amt von seinen Trägern zu unterscheiden gelernt hat, keine dogmatische Tragweite besitzen, einmal, weil die schlechten Päpste nicht schlecht waren, weil sie Päpste waren, sondern trotzdem sie es waren, sodann, weil auch die schlechtesten unter ihnen das innere Heiligtum ihrer Würde nicht verunreinigten und keinerlei Entscheidung trafen, welche die Reinheit der Lehre oder die Heiligkeit des religiös-sittlichen Lebensideals berührt hätte. In zeitgeschichtlicher Hinsicht erwies sie sich aber als höchst verhängnisvoll, weil sie das Sinken, ja

das fast völlige Verschwinden der religiös-kirchlichen Macht des Papsttums nach sich zog, und infolgedessen auch der zweite Grundfaktor des mittelalterlichen Kirchen- und Kulturlebens seinen höchsten Vertreter verlor. Jetzt konnte an die Stelle des altchristlichen Kulturideals das germanische Naturideal treten; jetzt konnte die Welt in die geheiligten Hallen der mittelalterlichen Kirche einziehen, die Welt im religiös-sittlichen Sinne des Wortes, wie sie der Apostel als Begierlichkeit der Augen, Begierlichkeit des Fleisches und Hoffart des Lebens scharf charakterisiert hat.

Die zwei ersten Mächte, Habsucht und Genußsucht, beherrschten freilich die ganze damalige Gesellschaft; dass aber auch der Klerus ihnen zum Opfer fiel, das wurde als besonders beschämend empfunden, als die ersten Vorboten einer besseren Zeit auftraten. Daher die Klagen über die Simonie und die Inkontinenz des Klerus, jener kirchlichen Grundübel, die sich damals in die Reihen des Klerus einnisteten als die spezifischen Formen, welche die Herrschaft der Habsucht und Genusssucht über ihn annahm. Die dritte Macht, die Hoffart des Lebens, kam zum Ausdruck in dem Streben der weltlichen Grossen, die zwei Haupt-

organe des kirchlichen Lebens, den Episkopat und das Mönchtum, in irdische Einfluss- und Einkommenquellen umzuwandeln, das zur sogen. Laieninvestitur führte.

Zu diesen innerkirchlichen Verfallsursachen traten noch äussere fördernd hinzu, der wachsende Verfall der königlichen Macht in den Ländern, in welche die karolingische Monarchie zerfallen war, und die Unsicherheit der öffentlichen Lebensverhältnisse überhaupt infolge der Einfälle der Normannen, Sarazenen und Ungarn, deren Verwüstungszüge bis tief in das Innere der einzelnen Länder eindrangen. Der durch das Zusammenwirken all dieser Ursachen herbeigeführte kirchliche und kulturelle Verfall selbst offenbarte sich aber in dem raschen Sinken der Volksbildung und Volksgesittung, von der die oft wiederholte Klage der Synode von Troslé i. J. 909: „Unzucht und Ehebruch, Gottesschändung und Totschlag haben uns überflutet," ein ergreifendes Zeugnis ablegte, in dem offenen Einreissen der Simonie und Inkontinenz in die weitesten Kreise des Weltklerus durch den Missbrauch der geistlichen Gewalt zum Erwerbe irdischer Güter und die Unterjochung unter die sinnlichen

Triebe der menschlichen Natur, in dem Untergang zahlreicher Klöster und dem Zustande völliger Zerrüttung der noch bestehenden durch die Laienherrschaft, die mit ihrer materiellen Unabhängigkeit zumeist auch Zucht und Ordnung in ihnen zerstörte, endlich, aber nicht zuletzt, in der Armut der theologischen Literatur. Die darin zum Vorschein kommende prekäre Lage des Geisteslebens hat ja zur Prägung des Schlagwortes vom finstern Mittelalter veranlasst, gleichwie in der Sage von der Päpstin Johanna, die sich bis zum 13. Jahrhundert zurückverfolgen lässt, die Erinnerung an die Weiberherrschaft über die schlechten Päpste des 10. Jahrhunderts nachklingt. Zwischen dem Ende des 9. und der Mitte des 10. Jahrhunderts lassen sich kaum etwa 30 theologische Schriftsteller ausfindig machen, in ganz Frankreich, Deutschland, England und Italien. Darunter befindet sich kein einziger hervorragende Name, und das literarische Eigentum eines jeden von ihnen ist recht klein; manchmal schrumpft es auf einen Brief oder noch öfters auf eine hagiographische Schrift zusammen, die in der Regel einen gänzlichen Mangel an historischem Sinne bekundet.

So schien denn im ganzen Abendlande, mit Ausnahme von England unter Alfred I. (871—901) und der ostfränkischen Kirche, während zwei Menschenaltern alles höhere Leben, alles Streben nach Tugend und Heiligkeit verschwunden: das germanische Naturideal triumphierte! Doch dieser Triumph war nur von kurzer Dauer. Mag der Jüngling auch einen Augenblick unter die Herrschaft der Leidenschaften geraten, mitten in seine Verirrungen hinein tönt der laute, gebieterische Ruf seines Gewissens nach Läuterung, nach Befreiung von der Herrschaft der sinnlichen Natur und den Banden der Sünde, nach Besserung seines Lebens. Dieser Ruf erscholl auch bald in der germanischen Welt, die damals noch in ihrem Jugendalter stand, und bahnte noch in dem Zeitalter des Verfalls das Zeitalter der christlichen Reformbewegung und der kulturellen Erstarkung an, das in der Mitte des 10. Jahrhunderts anbrach.

Wie nicht anders zu erwarten, bestand die innerste Triebkraft dieser Reformbewegung in dem Streben nach einer erneuten Verbindung des christlich-lateinischen und des national-germanischen Lebensfaktors, die sich jetzt als die

Rettungsmacht der mittelalterlichen Kirche und Kultur erwies. In der Tat! Zwei Faktoren riefen die Reformbewegung ins Leben: ein innerer und ein äusserer, ein idealer und ein realer, ein kirchlicher und ein weltlicher, im letzten Grunde ein altchristlicher und ein germanischer. Denn der erste war nichts anderes als das Wiederaufleben des altchristlichen Priester- und Mönchsideales, der zweite aber lag in dem Wiederaufleben des germanischen Kaisertums und in seiner erneuten Verbindung mit dem Papsttum. Der Hauptträger der ersten Kraft wurde das berühmte Kloster von Clugny, eine Stiftung des Herzoges Wilhelm d. Frommen von Aquitanien (910), das durch seine ausgezeichnete Äbte Berno, Odo, Aymard, Majolus und Odilo (910 bis 1048) immer zahlreichere Klöster für die Beobachtung der Regel des hl. Benedikt in ihrer ursprünglichen Strenge gewann und neben der religiös-sittlichen Reform die Bekämpfung der Laienherrschaft über die Kirche mit Erfolg vertrat. Ausser Clugny verfolgten mehrere Klöster in Nieder- und Oberlothringen und eine Reihe von Bischöfen in Deutschland und Oberitalien dieselben hohen Ziele.

Die Tatsache, dass diese Reformbewegung nicht von Rom ausging, ist leicht erklärlich; das Papsttum stand ja selbst unter einer Laienherrschaft, die auch den gutgesinnten unter seinen damaligen Inhabern die Ausübung eines bestimmenden Einflusses auf die kirchliche Entwickelung unmöglich machte. Ebenso einleuchtend ist aber, dass Clugny's Vorgehen nur dann eine allgemeine Bedeutung erlangen konnte, wenn das Papsttum in die Lage versetzt wurde, dessen Reformgedanken mit seiner universalkirchlichen Autorität zur Durchführung zu bringen. Es ist das unsterbliche Verdienst des Hauptträgers des nationalgermanischen Faktors, des deutschen Kaisertums, durch die Befreiung des Papsttums aus seiner Knechtschaft die Vorbedingungen für die Wiederaufnahme seiner universalkirchlichen Tätigkeit geschaffen zu haben. Diese Befreiung sicherte aber zugleich dem Träger des erneuten deutschen Kaisertums die Vorherrschaft in der Kirche, die Otto I. nach der Absetzung Johanns XII., in dessen Person die tiefste Erniedrigung des Papsttums im 10. Jahrhundert sich verkörpert hatte, ausdrücklich festlegte durch die Bestimmung, dass der nach den kanonischen Gesetzen gewählte

Papst erst nach dem Eidschwur in Gegenwart des kaiserlichen Gesandten inthronisiert werden sollte. Die Lage des Papsttums blieb jedoch unter den Ottonen eine sehr unsichere, wie der Umstand beweist, dass in der kurzen Zeit von 963—1003 elf Päpste, rechtmässige und unrechtmässige, einander ablösten, von denen die meisten weder zu einem ruhigen Genusse ihrer Würde noch zu einer erfolgreichen Wirksamkeit gelangen konnten. Am innigsten gestaltete sich das Verhältnis zwischen Papsttum und Kaisertum unter Otto III. und den von ihm auf den Stuhl Petri erhobenen Päpsten Gregor V. (996—999) und Silvester II. (999—1003), dem ersten deutschen und dem ersten französischen Papste, die hier unmittelbar aufeinander folgten. Otto III. und Silvester II. sanken kurz nacheinander ins Grab, die grossen Pläne mit sich nehmend, die sie gehegt hatten und die auf die Erneuerung des antiken römischen Reiches in seinem vollen Umfange, aber in einer neuen, christlich-mittelalterlichen Gestalt abzielten! Welche Hoffnungen die abendländische Christenheit auf Kaiser und Papst gesetzt hatte, erhellt aus einem gleichzeitigen Gedichte, in dem sie aufgefordert worden waren:

„Ihr beiden Leuchten, setzet die Kirchen durch der Erde Räume in volles Licht und schlaget die Finsternis in die Flucht; es erstarke der eine durch das Schwert, der andere lasse sein Wort ertönen in lautem Klange!“ Als aber der jugendliche Kaiser bald darauf wie ein Meteor erlosch, da erscholl die Klage: „Laut trauere die Welt, es trauere Rom, es weine die Kirche; kein Gesang erschalle mehr in Rom, es heule der Palatin! Des Kaisers Tod hat die Jahrhunderte in Verwirrung gebracht.“

Der Versuch der Ottonen, das Papsttum zu befreien, scheiterte; gerade dieses Scheitern bildet aber den besten Beweis wie für die Schwierigkeit der Lage, in der es sich damals befand, so auch für das Verdienst um die Gesamtkirche, das dieser Befreiungsversuch bedeutete. Das zeigte übrigens die folgende Entwickelung deutlich genug; denn nach dem Tode Ottos III. kehrten die früheren unwürdigen Verhältnisse sogar in verstärktem Maße zurück infolge der neuen Knechtschaft des Papsttums unter der Herrschaft der Crescentier und der Tuskulaner Partei. Die Hoffnungen, welche die Kaiserkrönung Heinrich II., des Heiligen, als das Zeichen der zum dritten

Male erneuten Verbindung zwischen Kaisertum und Papsttum geweckt hatten, gingen nicht in Erfüllung; denn es dauerte nicht lange und wieder sanken Kaiser und Papst rasch nacheinander ins Grab (1024). Die Not erreichte ihren Höhepunkt, als der Sohn des Grafen Alberich von Tuskulum, fast noch ein Knabe, als Benedikt IX. 1033 auf den Stuhl Petri gesetzt wurde. Konrad II., der erste Salier, erkannte seine Aufgabe nicht; denn er verhalf dem Knaben zur Rückkehr nach seiner ersten Vertreibung vom päpstlichen Stuhle. Dieser trieb es aber so weit, dass er 1044 von den Römern gestürzt wurde. Seinen Nachfolger, Silvester III., konnte er freilich noch aus Rom vertreiben; als aber seine Lage unhaltbar geworden war, verkaufte er seine Würde an den Archidiakon Johann Gratian, der sich Gregor VI. nannte (1045). Das folgende Jahr schlug endlich die Stunde der Erlösung. Zur Hilfe gerufen durch die Reformpartei im römischen Klerus, erschien Heinrich III. im Herbste 1046 in Italien, liess sich in Mailand zum König der Lombarden krönen und riss auf der Synode von Sutri durch die Absetzung Benedikt IX. und Silvester III., während Gregor VI., der freiwillig

resignierte, weit genug vom Schauplatze dieser Kämpfe nach Hamburg ins Exil geschickt wurde, das Papsttum definitiv aus seiner unwürdigen Existenzlage heraus.

Dieser bleibende Erfolg hatte zwei Gründe: einmal die durch Heinrich verkörperte Macht des deutschen Reiches, das damals im Besitze seiner grössten Ausdehnung innerlich gefestigt, nach aussen gefürchtet, unüberwindlich dastand, sodann die Fortschritte der kirchlichen Reformbewegung, die inzwischen von Burgund und Frankreich aus in allen Teilen der abendländischen Kirche Fuss gefasst hatte und jetzt auch in den Sitz der kirchlichen Zentralgewalt hineingetragen werden konnte. Für Rom brach eine neue Zeit an, als der zweite deutsche Papst, Bischof Suidger von Bamberg, am Weihnachtstage 1046 als Papst Clemens II. inthronisiert und der siegreiche deutsche König an demselben Tage zum Kaiser gekrönt wurde.

An diesem Tage erreichte aber auch das Kaisertum den Höhepunkt seiner Vorherrschaft, die früher oder später der Kirche und dem Papsttum verhängnisvoll werden musste, die sich aber in der nächsten Zeit noch als eine Quelle des

Segens für beide erweisen konnte, wenn sie in den Dienst der kirchlichen Interessen gestellt wurde. Heinrich war gewillt, sie in diesem Sinne zu handhaben, und wenn er die Wahl von vier deutschen Päpsten unmittelbar nach einander durchsetzte, so liegt darin angesichts der besonderen Verhältnisse Roms und des Versuches der tuskulanischen Partei, nach dem raschen Heimgang Clemens II. den Mann ihres Herzens, Benedikt IX., noch einmal auf den Stuhl Petri zu erheben, der beste Beweis dafür. Leider war aber nur einem von ihnen, Leo IX., dessen Wiege „in dulcis Elisatii finibus“ gestanden hatte, eine längere Wirksamkeit beschieden. Leo IX. war von dem Geiste der cluniacensischen Reform ganz durchdrungen und entschlossen, den Kampf gegen die kirchlichen Grundübel energisch aufzunehmen. Zu diesem Zwecke umgab er sich mit den Reformfreunden Hugo, dem Abte von Clugny, Petrus Damiani, Humbert, Mönch von Moyenmoutier, vor allem dem Diakon Hildebrand, dem kommenden Manne, wenn es je einen in der Kirchengeschichte gab. Er setzte sich zwei Ziele, die Reorganisation der materiellen Grundlage des Papsttums und die Erhöhung seines kirchlichen Ansehens durch

die Wiederaufnahme seiner universalistischen Wirksamkeit. Letzteres suchte er durch seine Reisen zu erreichen, die den lebendigen Kontakt zwischen der kirchlichen Zentralautorität und den Einzelkirchen wieder herstellen sollten. Seine tatsächlichen Erfolge waren noch gering; um so bedeutsamer war aber die Initiative, die er unter schwierigen Zeitverhältnissen ergriff, den Universalismus des Papsttums wieder zur Geltung zu bringen. Wenn daher wenige Monate nach seinem Tode der definitive kirchliche Bruch zwischen der griechischen und der lateinischen Kirche eintrat, so darf das Zusammenfallen dieses Ereignisses mit dem Zeitpunkte, in dem das Papsttum nach langer Unterbrechung seine universalkirchliche Stellung wieder wahrnahm, nicht übersehen werden; denn dadurch zeigt sich, dass die Trennung im Prinzipe schon vollzogen war und nunmehr aus innerer Notwendigkeit auch in die äussere Erscheinung treten musste. Auf die kirchliche Entwickelung des Abendlandes blieb daher auch das tatsächliche Eintreten des grossen morgenländischen Schismas ohne jegliche Bedeutung.

Verhängnisvoller drohte hier die Tatsache

zu werden, dass kurz nachher, zum dritten Male im 11. Jahrhundert, Kaiser und Papst fast gleichzeitig vom Schauplatz der Geschichte abtreten mussten. Nach dem Tode Heinrichs III. (1056) und Viktors II. (1057) wurde noch einmal ein deutscher Papst gewählt; Stephan X. regierte aber nur einige Monate, und nun wäre die aufstrebende Entwickelung wieder durchbrochen worden, wenn es der starken Hand Hildebrands nicht gelungen wäre, die von der tuskulanischen Partei aufgestellten Gegenpäpste niederzudrücken und Männer der Reform auf den Stuhl Petri zu erheben, Nikolaus II. und Alexander II., während deren Regierung das neue päpstliche Aktionsprogramm immer bestimmter aufleuchtete. Drei Ziele charakterisieren dasselbe: die Erkämpfung der Unabhängigkeit der kirchlichen Organe, insbesondere des Papsttums, von den weltlichen Gewalten, die tatsächliche Durchführung des Primatialgedankens gegenüber dem kirchlichen Partikularismus, endlich die Verwirklichung des altchristlichen Priester- und Mönchsideals. Die Aufstellung dieser Ziele bedeutete aber das Bündnis des Papsttums mit einer der zwei Parteien, die sich immer klarer gegenübertraten, der germa-

nisch-mittelalterlichen und der römisch-altchristlichen. Beide hatten ihre schwachen, beide aber auch ihre starken Seiten; die erste konnte sich auf die tatsächlichen Verhältnisse stützen, wie sie sich unter der Vorherrschaft des Kaisertums ausgebildet hatten: sie war konservativ gesinnt. Die zweite strebte über die tatsächliche Wirklichkeitslage der Kirche hinaus nach der Verwirklichung der höchsten Ideale echtchristlichen Lebens: sie war fortschrittlich gerichtet.

Die Zukunft konnte daher nur den Kampf bringen, und sie brachte ihn, als der Diakon Hildebrand zum Papste gewählt wurde; denn dieser war entschlossen, mit allem zu brechen, was die unmittelbare Vergangenheit gezeitigt hatte, und die Reformgedanken in ihrem vollen Umfange und mit allen ihren Konsequenzen zur Richtschnur seiner Wirksamkeit zu machen. In seinem letzten Grunde erfasst, war es der Kampf zwischen den zwei Grundfaktoren des mittelalterlichen Kirchen- und Kulturlebens selbst um die Vorherrschaft, die der eine, der nationalgermanische, seit Jahrhunderten in Wirklichkeit besass, und der andere, der altchristlich-lateinische, zu beanspruchen innerlich berechtigt war.

Es ist Gregors VII. bleibender Ruhm, dass er die grosse Aufgabe seiner Gegenwart mit klarem Blick erkannte und mit unerschrockenem Mute durchzuführen sich bemühte. Dadurch hat er die zweite Hauptperiode des Mittelalters inauguriert, welche zugleich die Blütezeit desselben werden sollte, weil nunmehr das innere Verhältnis zwischen seinen Grundfaktoren, das die Vorherrschaft des altchristlich-lateinischen und somit des Papsttums als seines Hauptträgers forderte, tatsächlich verwirklicht wurde.

Vergegenwärtigen wir uns zunächst so rasch als möglich die einzelnen Entwickelungsstadien der Vorherrschaft des Papsttums, um sodann die Hauptschöpfungen der mittelalterlichen Kultur einer vorurteilslosen Betrachtung zu unterziehen.

V. DIE ENTWICKELUNGSSTADIEN DER VORHERRSCHAFT DES PAPSTTUMS

Gleichwie die Zeit der Vorherrschaft des Kaisertums in drei Stadien verlief, denen die drei Zeitalter der Karolinger oder des ersten Aufschwunges der christlich-germanischen Kultur, des Verfalls des karolingischen Kirchen- und Kulturlebens, endlich der kirchlichen Reformbewegung und kulturellen Erstarkung entsprechen, so lassen sich auch innerhalb der Zeit der Vorherrschaft des Papsttums mehrere Zeitabschnitte deutlich wahrnehmen, während welcher die kirchliche Gesamtlage jedesmal einen eigenartigen Charakter besass.

Der erste derselben ist das Zeitalter des Investiturstreites, jenes bekannten Kampfes, den die zwei Parteien, deren Ausbildung wir kennen gelernt haben, fünfzig Jahre lang mit einander führten, und dessen günstiger Ausgang für die römisch-altchristliche die Vorherrschaft des Papsttums begründen sollte. Wer diesen Kampf, an

dem alle christlichen Königreiche des Abendlandes in verschiedenartigem Maße teilnahmen, in dessen Mittelpunkt aber begreiflicherweise das deutsche Reich stand, nicht von Grund aus missverstehen, wer insbesondere den deutschen Bischöfen gerecht werden will, die in diesem Kampfe auf der Seite des Kaisertums standen, muss von der Tatsache ausgehen, dass die Laieninvestitur, in welcher die Laienherrschaft über Bistümer und Abteien ihren prägnanten Ausdruck gefunden hatte, auf einem anerkannten germanischen Rechtsgrundsatz beruhte und seit beinahe zwei Jahrhunderten sich so fest eingebürgert hatte, dass ein grosser Teil der kirchlichen Organe selbst gar keinen Anstoss daran nahm, während die Reformfreunde sie nicht genug verabscheuen konnten. Ähnlich verhielt es sich auch mit den zwei kirchlichen Grundübeln der Simonie und Inkontinenz, die der Laienherrschaft ohne Zweifel ihre weite Verbreitung in den Reihen des Klerus verdankten. Als schwere Laster wurden sie wohl von jenen empfunden, denen das altchristliche Kirchen- und Priesterideal vorleuchtete; die grosse Masse des Klerus sah aber nichts unrechtes darin, ein kirchliches Amt durch Kauf zu erwerben,

und die Priester, die sich verheirateten, glaubten nicht, ein offenes Sündenleben zu führen, sondern betrachteten es als ihr Recht, ohne sich um das Zölibatgesetz zu kümmern, die Ehe einzugehen, die ja damals für sie noch eine gültige, wenn auch verbotene Ehe war.

Bei dieser Sachlage versteht man es, dass das Vorgehen Gregors VII. einen innerkirchlichen Sturm entfesselte, wie die germanische Kirche noch keinen erlebt hatte. Das Verbot der Laieninvestitur auf der Fastensynode des Jahres 1075 war für die einen das erlösende Wort, das die Fesseln der Laienherrschaft über die Kirche zerschlug; für die anderen — und diese bildeten die Mehrzahl — war es aber ein Eingriff in wohlerworbene fremde Rechte, den es mit allen Mitteln zurückzuschlagen galt: daher der schroffe Gegensatz zwischen der gregorianischen und der antigregorianischen Partei, der das akute Stadium des deutschen Investiturstreites hervorrief, so lange Gregor VII. und Heinrich IV., der Erbe der Vorherrschaft des Kaisertums, an der Spitze der beiden Parteien standen. Der tiefste Grund, weshalb der Kampf zwischen ihnen ein Jahrzehnt hindurch der stau-

nenden Mitwelt ein Schauspiel bot, das aller Augen auf sich zog, liegt in der spezifisch gregorianischen Papstidee, in der drei sehr verschiedenartige Elemente unterschieden werden müssen: das dogmatische, das zeitgeschichtliche und das persönliche. Ausschlaggebend war nicht der dogmatische Primatialgedanke von der obersten Jurisdiktionsgewalt des Papstes, den Gregor nicht schuf, sondern von seinen Vorgängern bis hinauf in das christliche Altertum ererbte; ausschlaggebend war auch nicht der zeitgeschichtliche Einschlag, der die Vorherrschaft des altchristlich-lateinischen Grundfaktors über den nationalgermanischen und somit des Papsttums über das Kaisertum verlangte. Gregor ging über diese doppelte Grundlage hinaus, indem er die völlige Ausschaltung des germanischen Faktors erstrebte, dem er jeden Selbstzweck absprach. Es bedeutet jedoch die völlige Verkennung des höchsten Zieles der Lebensaufgabe, die Gregor sich steckte, wenn behauptet wird, dass er die Alleinherrschaft des Papsttums im Sinne einer feudalen Oberlehensherrschaft über das Kaisertum wollte. Dem Papsttum sollte freilich alle weltliche Macht untergeordnet sein;

aber die Alleinherrschaft des Papsttums war ihm selbst wieder nur Mittel zum Zwecke. Höchster Zweck und letztes Ziel war die Aufrichtung der vollen Herrschaft Christi auf Erden, des einzigen wahren Herrn über Papst und Kaiser, Geistliches und Weltliches, kirchliche Macht und staatliche Dienstleistung. Wahrlich, eine Lebensaufgabe von überwältigender Hoheit, aber auch von einer so verhängnisvollen Einseitigkeit, dass ihre Verwirklichung gar nicht in Frage kommen konnte, schon aus dem Grunde, weil sie im Widerspruch stand mit dem Grundgesetze des mittelalterlichen Lebens selbst, das durch die Ausscheidung des germanischen Faktors vernichtet worden wäre. Gerade darin liegt aber das Tragische in dem Schicksal Gregors VII.: er musste dem berechtigten Widerstande der Kraft, die er beseitigen wollte, unterliegen, und doch war es psychologisch notwendig, dass er diesen Versuch machte und jenes höchste Ideal aufstellte, das allein mächtig genug war, um die kirchlichen Organe aus dem germanischen Naturideal herauszureissen und für ihre höhere Aufgabe wieder empfänglich zu machen.

Der Verlauf des Kampfes zwischen Gregor

und Heinrich kann hier nicht ausführlich geschildert werden, ebensowenig als derjenige der grossen Kämpfe zwischen Kaisertum und Papsttum in den folgenden Jahrhunderten. Da aber dieser erste Kampf grundlegend war für die mittelalterliche Blütezeit, so müssen wir einen Augenblick länger bei ihm verweilen. Die Szene von Canossa scheidet ihn in zwei Stadien, deren erstes nicht mit den Dekreten der Fastensynode des Jahres 1074 gegen Simonie und Konkubinat begann, denen nicht Heinrich IV., wohl aber Bischöfe und Kleriker sich widersetzten, sondern mit dem schon erwähnten Verbot der Laieninvestitur auf der Fastensynode des folgenden Jahres. Schlag auf Schlag folgten nun auf einander der Vollzug mehrerer bischöflichen Investituren durch Heinrich, das Ultimatum des Papstes an den König vom 8. Dezember 1075, die von Heinrich versammelte Synode deutscher Bischöfe zu Worms am 24. Januar 1076, deren Mitglieder erklärten, dass Hildebrand nicht Papst sei und es ihm schriftlich mitteilten, das Schreiben Heinrichs „an Hildebrand", worin er ihm alle Rechte des Papsttums absprach und kraft seines Patriziates über Rom von dem römischen Stuhle

herabzusteigen gebot, die Fastensynode im Februar 1076, in welcher Gregor Heinrich mit dem Bann belegte, ihm die Regierung des ganzen deutschen und italischen Reiches untersagte, alle Christen von dem Eide der Treue ihm gegenüber entband und gebot, dass niemand ihm als einem König diene.

Die Wirkung dieses wuchtigen Schlages, mit dem Gregor seine Absetzung durch Heinrich erwiderte, war eine gewaltige. Unerhörtes war geschehen, und niemand konnte gleichgültig bleiben beim Anblicke dieses riesenhaften Kampfes zwischen den beiden Männern, in denen sich die Grundfaktoren des Mittelalters verkörperten. Jetzt hatte die Stunde geschlagen, die darüber entscheiden musste, wer von beiden die Zukunft beherrschen würde. Die Entscheidung fiel gegen Heinrich; das konnte weder das maßlose Schreiben Heinrichs „an den falschen Mönch Hildebrand", noch die Bannung des Papstes durch die Synode von Pavia und den Reichstag zu Mainz verhindern. Heinrichs Bischöfe fielen einer nach dem andern von der Wormser Erklärung ab; die Zahl seiner Gegner wuchs von Tag zu Tag. Auf der Reichsversammlung zu Tribur im Oktober 1076 konnte er die sofortige Wahl eines

neuen Königs nur durch die Zusage abwenden, dass er sich vor dem Jahrestag seiner Exkommunikation von dem Kirchenbanne befreien würde, widrigenfalls er seiner Würde verlustig ginge. In dieser höchsten Notlage fasste Heinrich den Entschluss, die Absichten seiner Gegner durch eine Bussfahrt nach Rom zu vereiteln.

Diese Absicht führte zur Szene von Canossa, die von der heutigen Geschichtschreibung weit gerechter beurteilt wird, als es noch vor einigen Jahrzehnten geschah. Realistisch betrachtet, war Heinrichs Gang nach Canossa nichts anderes als ein geschickter Schachzug sowohl dem Papste als den deutschen Fürsten gegenüber, denen er durch die Unterwerfung unter die Bussdisziplin der Kirche die Waffen aus der Hand nahm. Gregor hat den Tag, an dem er Heinrich von dem Banne lösste (28. Jan. 1077), sicher nicht als einen Siegestag empfunden; das spricht aus jeder Zeile des Schreibens, das er kurz nachher an die deutschen Bischöfe und Fürsten richtete und das wie eine Entschuldigung seines Vorgehens klingt. Er erwies sich versöhnlicher als die deutschen Fürsten; denn diese stellten Heinrich in der Person des Herzogs Rudolph von Schwa-

ben einen neuen König entgegen, an dessen Aufstellung Gregor in keiner Weise beteiligt war. Er verhielt sich daher auch neutral, bis das Treiben der simonistischen Bischöfe Oberitaliens, die Unversöhnlichkeit der deutschen Fürsten und nicht zuletzt die von Heinrich fortgesetzte Ausübung des Investiturrechtes ihn zur Entscheidung zwangen, um so mehr als Heinrich ihm im Frühjahr 1080 eine Art Ultimatum stellte durch die Forderung der Bannung Rudolph's unter Androhung der Aufstellung eines Gegenpapstes.

Die Entscheidung fiel auf der Fastensynode 1080 durch die abermalige Bannung Heinrichs und seine definitive Absetzung, mit denen der Kampf in sein zweites Stadium trat. Wie das erste Mal, so wählte Gregor auch jetzt die Form eines Gebetes an die Apostelfürsten, worin er seine Handlungsweise rechtfertigte, Heinrichs Verhalten seit den Tagen von Canossa darlegte und sein Urteil aussprach. Die Worte, in die er es kleidete, sind so charakteristisch für Gregors Papstidee, dass es sich lohnt, sie hier wiederzugeben. „Auf Gottes Gericht," so fuhr der Papst fort, „und auf seine und seiner frommen Mutter, der Jungfrau Maria, Barmherzigkeit ver-

trauend und gestützt auf Eure Autorität, unterwerfe ich den oft erwähnten Heinrich, den sie König nennen, und alle seine Anhänger dem Kirchenbanne und belege sie mit dem Bannfluche. In des allmächtigen Gottes und Eurem Namen untersage ich ihm die Regierung Deutschlands und Italiens, nehme ihm alle Gewalt und königliche Würde und verbiete, dass irgend ein Christ ihm als einem König gehorche; alle, die ihm wegen seiner königlichen Herrschaft geschworen haben oder schwören werden, löse ich vom Versprechen des Eides. Heinrich selbst samt seinem Anhange soll von nun an im kriegerischen Zusammentreffen keine Streitkräfte gewinnen und, solange er leben mag, keinen Sieg davontragen. Dass hingegen Rudolph, den die Deutschen sich zu Eurer Huldigung zum Könige erwählt haben, das deutsche Reich regiere und verteidige, gewähre, bewillige und verstatte ich in Eurem Namen und allen, die ihm treulich anhängen, gewähre ich, gestützt auf Euer Vertrauen, die Vergebung aller ihrer Sünden und Euren Segen in diesem Leben und in dem zukünftigen. Denn wie Heinrich infolge seines Stolzes, seines Ungehorsams und seiner Falschheit mit Recht von

der Höhe der königlichen Würde herabgeworfen wird, so wird Rudolph in Anbetracht seiner Demut, seines Gehorsams und seiner Wahrhaftigkeit die königliche Macht und Würde verstattet. Wohlan denn, Ihr heiligen Väter und Fürsten, lasst alle Welt erkennen, dass, wenn Ihr im Himmel lösen und binden könnt, Ihr auch auf Erden vermögt Kaisertümer, Königreiche, Fürsten- und Herzogtümer, Markgrafschaften und Grafschaften und aller Menschen Besitzungen einem jedem nach seinem Verdienst zu entziehen und zu verleihen. Ihr habt ja Patriarchate, Primate, Erzbistümer, Bistümer oft Schlechten und Unwürdigen genommen und frommen Männern gegeben; wenn Ihr Geistliches richtet, was muss man nicht glauben, dass Ihr mit Weltlichem zu tun vermögt? Und wenn Ihr die Engel, die über alle stolzen Fürsten herrschen, richtet, was könnt Ihr nicht mit ihren Knechten tun! Wohlan, lernen mögen jetzt alle Könige und alle Fürsten der Welt, wer Ihr seid, welche Macht Ihr habt, und mögen sich fürchten, das Gebot Eurer Kirche zu übertreten! An Heinrich aber vollzieht Euer Gericht so schnell, dass alle erkennen, er falle nicht von ungefähr, sondern durch Eure Macht!

Er soll zuschanden werden, möchte es doch sein zur Busse, damit der Geist gerettet werde am Tage des Herrn!"

Die Hoffnung, der Gregor am Schlusse dieser in der ganzen Geschichte des Papsttums einzig dastehenden Ansprache Ausdruck gab, ging nicht in Erfüllung. Vielmehr wandte das Schicksal sich zugunsten Heinrichs. In Deutschland trat die öffentliche Meinung auf seine Seite; eine Versammlung von Bischöfen in Mainz beschloss, dass Hildebrand abgesetzt werden müsse. Die Reichssynode in Brixen am 25. Juni 1080 ging noch weiter: „Darum beschliessen wir im Namen Gottes und auf Befehl des Königs Versammelte", so lautet ihr Beschluss, „Hildebrand, den frechen Menschen, der Kirchenraub und Brandstiftung predigt, Menschenmord und Meineid verteidigt, der den katholischen und apostolischen Glauben vom Fleische und Blute Christi in Zweifel bringt, den alten Schüler des Ketzers Berengarius, den Traum- und Zeichendeuter, den offenbaren Nekromanten, der am pythonischen Geiste leidet, der dem wahren Glauben ganz abgestorben ist, abzusetzen, zu vertreiben, und, wenn er auf dieses hin nicht vom Heiligen Stuhle steigt, auf ewig

zu verdammen!" Noch an demselben Tage oder am folgenden wurde der Erzbischof von Ravenna Wibert, der sich Clemens III. nannte, zum Papste gewählt. Der Tod Rudolphs (16. Okt. 1080) stärkte die Partei des Königs und des Gegenpapstes in Deutschland und in Italien. Um Pfingsten des folgenden Jahres stand Heinrich vor den Toren Roms. Am 3. Juni 1083 fiel die Leostadt in seine Hand. Friedensunterhandlungen zerschlugen sich; die von Gregor, der sich in der Engelsburg verschanzt hatte, berufene Friedenssynode kam nicht zustande. Am 21. März 1084 übergaben die Römer ihre Stadt dem Könige, Wibert wurde am 24. März in St. Peter inthronisiert, Heinrich am 31. zum Kaiser gekrönt. Auf die Nachricht jedoch, dass der Normannenherzog Robert Guiscard, der sich schon Ende Juni 1080 nach seiner Aussöhnung mit Gregor und der Anerkennung seiner Oberlehensherrschaft zur Unterstützung des Papstes verpflichtet hatte, endlich mit einem starken Heere heranzog, verliess Heinrich Rom am 21. Mai. Die Normannen befreiten Gregor; sie hatten aber die Einnahme Roms in einer so entsetzlich grauenvollen Weise vollzogen, dass der Papst mit ihnen die Stadt

verliess und sich über Monte Casino, das seinen und seines Gefolges Lebensunterhalt sicherte, nach der Festung Salerno zurückzog. Hier sprach er zum letzten Male den Bann über Heinrich aus und sandte den Kardinal Otto von Ostia als Legaten nach Deutschland. Während dieser erfolglose Unterhandlungen pflegte, neue Kriegswirren Deutschland verheerten, Hungersnot und Pest in Oberitalien wüteten, schlug die Stunde der Erlösung für den grossen Verbannten. Am 25. Mai 1085 gab er seinen starken Geist auf; er war besiegt!

Als Besiegter gehört jedoch Gregor VII. zu jenen Helden der Menschheit, die keine äussere Niederlage innerlich besiegen kann, weil nicht der Erfolg ihre Grösse begründet, sondern die Hoheit ihrer Gedanken, die Energie ihres Willens, die Reinheit ihrer Absichten. Wir kennen die Gründe, weshalb seine Lebensarbeit mit einem vollen Misserfolg endigen musste: sie scheiterte an ihrer eigenen Grösse und Erhabenheit. Dieser Misserfolg bezieht sich aber nur auf jenes höchste ideale Ziel der Aufrichtung der vollen und einzigen Herrschaft Christi auf Erden, das noch keine christliche Zeit verwirklicht sah und von

dem es zweifelhaft erscheinen muss, ob es überhaupt verwirklicht werden kann. Seine tatsächlichen Erfolge liegen in der Richtung dessen, was innerhalb des Mittelalters zu erreichen war, und hier waren sie grösser, als er es selbst angesichts des nahen Todes ahnte in dem herben Augenblicke, in dem er bitter klagte: „Ich habe die Gerechtigkeit geliebt und das Unrecht gehasst; deshalb sterbe ich in der Verbannung!“ Denn er hat durch die Proklamierung der Erhabenheit des Geistigen über die physische Gewalt, des Religiöskirchlichen über das Profanweltliche die mittelalterliche Kirche gerettet vor dem Cäsaropapismus, der als Frucht der Vorherrschaft des Kaisertums in voller Entwickelung begriffen war. Er hat gegenüber Simonie und Inkontinenz das altchristliche Ideal des klerikalen Leben mit einer solchen Macht vertreten, dass es aus dem Bewusstsein der katholischen Christenheit nicht mehr verschwinden sollte, und wenn er die Laieninvestitur nicht aus dem Felde schlug, so hat er doch auf ihre Gefahren so eindringlich hingewiesen, dass die Investiturfrage nicht zur Ruhe kam, bis sie eine befriedigende Lösung fand. Als solche hat sich das sog. Wormser Konkordat

(23. Sept. 1122), das nach fast fünfzigjährigem wechselvollem Kampfe zustande kam, deshalb bewährt, weil seine bekannten Bestimmungen den berechtigten Ansprüchen des national-germanischen Faktors gebührende Rechnung trug durch die Unterscheidung zwischen der geistlichen und weltlichen Doppelstellung der deutschen Bischöfe und Reichsäbte, und auf diese Weise das altchristliche Ideal der freien kanonischen Wahl mit der germanischen Forderung der Übertragung der Regalien mit dem Szepter seitens der königlichen Gewalt harmonisch zu verbinden wussten. Es lag nicht so sehr in der Konsequenz dieser Bestimmungen als vielmehr in der Linie der gregorianischen Ziele, wenn von diesem Zeitpunkte an das Bestreben sich geltend machte, das Laientum von der Anteilnahme an der Bischofswahl vollständig auszuschliessen.

Die durch diesen glücklichen Ausgang des Investiturstreits geschaffene neue kirchliche Lage fand einen prägnanten Ausdruck in dem ersten allgemeinen Konzile, dessen Abhaltung das Abendland sah, und an dessen Spitze in unzweideutigster Weise der Papst stand. Die Bedeutung des ersten Lateranischen Konzils (1123) liegt zunächst in

den neuen Bestimmungen, die es traf und die in hohem Maße dazu geeignet waren, die Erfolge des langen Kampfes für die Zukunft zu sichern, insbesondere in der feierlichen Erklärung der Ungültigkeit der Ehe der in den höheren Weihen stehenden Kleriker, die schon während des Streites selbst von mehreren Provinzialsynoden ausgesprochen worden war, in dem Verbot der Weihe eines nicht kanonisch Gewählten, in dem an die Laien gerichteten Verbot, über kirchliches Eigentum zu verfügen. Noch wichtiger als seine Einzelentscheidungen ist aber seine Eigenschaft als Bekundung der Tatsache, dass der altchristlich-lateinische Grundfaktor nunmehr seine Vorherrschaft angetreten hatte und somit das für die Entfaltung der Kulturblüte des Mittelalters erforderte Verhältnis zwischen seinen Lebenskräften hergestellt war. Das erste Laterankonzil bezeichnet daher wie das Ende des Zeitalters des Investiturstreites so auch den verheissungsvollen Beginn eines zweiten höheren Stadiums in der Entwickelung der Blütezeit des Mittelalters selbst.

Dieses sollte wieder unter dem Zeichen des Kampfes zwischen den beiden Grundfaktoren des Mittelalters stehen. Es ist leicht einzusehen, dass

der neue Kampf unvermeidlich war; denn er hätte nur ausbleiben können, wenn das deutsche Kaisertum den Verlust seiner früheren Vorherrschaft gleichgültig ertragen hätte, oder besser ausgedrückt, wenn der germanische Faktor sich in die Unterordnung unter den altchristlich-lateinischen ohne Widerspruch zu fügen gewillt gewesen wäre. Unter den beiden Kaisern Lothar III. und Konrad III., die ihre Erhebung auf den deutschen Königsthron der kirchlichen Reformpartei verdankten, schien das in Wirklichkeit eintreten zu sollen; ihre Regierungszeit (1125—1152) bedeutet daher eine kirchenpolitische Friedensperiode zwischen der Beilegung des Investiturstreites und dem Ausbruche des ersten grossen Kampfes zwischen Sacerdotium und Imperium, der die zweite Hälfte des 12. Jahrhunderts beherrschte.

In Friedrich Barbarossa erhielt die Reaktion gegen die kirchenpolitische Entwickelung der jüngsten Zeit einen Träger, der sie zum Siege geführt hätte, wenn ihm nicht in Papst Alexander III. ein überlegener Gegner erwachsen wäre. Das charakteristische Moment in dem neuen Kampfe war nicht Friedrichs Bestreben, die Oberherrschaft über die deutsche Kirche wiederzuge-

winnen durch die Wiederherstellung der Abhängigkeit ihrer Organe von der königlichen Gewalt; es lag in dem neuen Kaiserideal, das mit Recht als das hohenstaufische bezeichnet wird, weil es ausschliesslich von den Hohenstaufen, dem stolzesten Herrschergeschlechte des Mittelalters, vertreten wurde. Dieses Kaiserideal musste aber mit dem Papsttum in einen unversöhnlichen Gegensatz geraten, weil sein spezifischer Inhalt der antikrömischen, heidnischen Kaiseridee entliehen war, welche die Juristenschule in Bologna zu neuem Leben erweckt hatte. Durch diese fremde Anleihe glaubten Friedrich und seine Ratgeber, vor allem Rainald von Dassel, die Wiedergewinnung der alten Vorherrschaft des deutschen Kaisertums über das Papsttum zu sichern. In Wirklichkeit haben sie aber in das mittelalterliche Kaisertum selbst den Todeskeim gelegt; denn sie übersahen, dass der antike Imperalismus innerhalb der christlichen Gesellschaft keine Existenzberechtigung besitzen kann, und sie verkannten den Charakter des Papsttums als des von Gott gesetzten Trägers einer geistigen und religiösen Macht, die durch keine Gewaltmittel bezwungen werden kann. Der Versuch, dasselbe

zu einer kaiserlichen Institution herabzuwürdigen, musste daher aus inneren Gründen fehlschlagen; tatsächlich diente er nur dazu die von Gregor VII. inaugurierte Vorherrschaft des Papsttums zu befestigen. Sie fand einen glänzenden Ausdruck am Tage des Friedens von Venedig (24. Juli 1177), als Friedrich beim Anblicke des seiner Ankunft harrenden Papstes auf dem Markusplatze den Kaisermantel ablegte, vor Alexander, dem er drei kaiserliche Gegenpäpste entgegengestellt hatte, niederfiel und ihm die Füsse küsste! Die Legende, dass Alexander seinen Fuss auf den Nacken des Kaisers setzte, ist schon längst als solche erkannt; der hochgesinnte Papst hob vielmehr den Kaiser auf und gab ihm den Friedenskuss. Sie gibt aber in vergröberter Gestalt den Eindruck wieder, den diese Szene auf die Zuschauer machen musste. Bald darauf zog Alexander in siegreichem Zug in Rom ein und verlieh seinem Triumph eine feierliche Sanktion durch die Abhaltung des dritten Laterankonzils (1179). Der Angriff des von den Bologneser Juristen irregeleiteten germanischen Kaisertums auf das Papsttum war siegreich zurückgeschlagen und die Vorherrschaft des letzteren kräftig be-

hauptet: das war das Resultat des zweiten Entwickelungsstadiums in der Ausbildung der päpstlichen Vorherrschaft, das mit dem Frieden von Venedig seinen wesentlichen Abschluss erreichte.

Wenn auch das Verhältnis zwischen Friedrich und den Nachfolgern Alexanders III. nicht ohne Trübungen blieb, so kam es doch nicht mehr zu einem akuten Kampfe, und als die Nachricht von dem Falle Jerusalems nach dem Abendlande drang (1187), da zeigte sich der bei aller Bekämpfung des Papsttums tiefreligiöse Sinn des Kaisers in hellstem Lichte. Auf dem „Reichstag Christi" in Regensburg (28. März 1188), der diesen Namen von dem Umstande erhielt, dass der Kaiser den Thron leer stehen liess in dem Gedanken, dass Christus selbst den Vorsitz führe, nahm er das Kreuz und übernahm trotz seines hohen Alters die Führung des deutschen Kreuzheeres. Er sollte das irdische Jerusalem nicht sehen! Sein tragischer Tod im Dienste der Religion und des Kreuzes umgibt aber sein kaiserliches Haupt mit einer glänzenden Gloriole, die einen versöhnenden Schimmer auf die vielen Ruinen wirft, die sein Kampf mit dem Papsttum in Deutschland und Italien geschaffen hatte. Die Kunde von dem Tode

seines Vaters ereilte Heinrich VI., der als erwählter König das Reich verwaltete, als er auf der Reise nach Sizilien begriffen war, wohin die Übernahme des Erbes seiner Gemahlin Konstanze ihn rief und die frohe Aussicht, mit Sizilien einen Vorposten zu gewinnen, von dem er die von Friedrich erträumte Weltherrschaft auf das ganze Mittelmeer ausdehnen könnte. Da er wie den politischen Plänen so auch den kirchlichen Bestrebungen seines Vaters zugetan war, so schien der kaum beendigte Kampf zwischen den beiden Oberhäuptern der abendländischen Christenheit in Bälde wieder aufleben zu sollen. Schon nach einigen Jahren folgte aber der Sohn dem Vater ins Grab (1197) und mit diesem frühen Tode des jugendlichen Kaisers blieben seine hochfliegenden Pläne unerfüllt. Auch während seiner kurzen Regierung wurde der Konflikt mit dem Papsttum nur durch die persönliche Nachgiebigkeit des hochbetagten Papstes Cölestins III. vermieden: eine Nachgiebigkeit, welche die Errungenschaften des Papsttums in Frage gestellt hätte, wenn nicht der Tod mit seinem eisernen Haltgebote zwischen den Kaiser und seine Pläne getreten wäre. Kurze Zeit nach dem Kaiser starb

auch Cölestin, und an seine Stelle trat nunmehr der Papst, dessen Regierung den Höhepunkt in der Entwickelung der mittelalterlichen Machtstellung des Papsttums bezeichnen sollte.

Drei Momente wirkten zusammen, um der Regierung Innocenz' III. (1198—1216) diesen Charakter zu verleihen. Das erste lag in der Arbeit der Päpste von Gregor VII. bis zu Alexander III., die wir in ihren idealen Zielen und ihren tatsächlichen Erfolgen kennen gelernt haben, und in deren Erbe Innocenz eintrat. Das zweite scheint auf den ersten Blick rein zufälliger Natur zu sein: es lag in dem frühen Tod Heinrichs VI. Nicht zufällig war aber die dadurch geschaffene kirchenpolitische Lage. Mit diesem frühen Tod verlor der nationalgermanische Lebensfaktor des Mittelalters seine konkrete Vertretung, verlor aber insbesondere das hohenstaufische Kaiserideal seinen Träger. Infolgedessen fehlten aber nicht bloss die Vorbedingungen für einen neuen Kampf um die Vorherrschaft zwischen den Vertretern der beiden Lebensfaktoren, sondern es waren auch positiv die Bedingungen für den altchristlich-lateinischen gegeben, um nunmehr sämtliche Lebensverhältnisse zu beherrschen: das Papst-

tum konnte in den Mittelpunkt des ganzen Kulturlebens der abendländischen Christenheit treten und seine Vorherrschaft zur Alleinherrschaft erheben. Dazu kam als drittes Moment die Persönlichkeit des neuen Papstes, deren Eigenschaften die Harmonie zwischen Aufgabe und Leistung verbürgten. Mag man die Gunst der Zeiten und die Macht der Verhältnisse, die der Einzelmensch nicht schaffen kann, sondern als gegebene Grössen vorfindet, noch so hoch einschätzen, für den realen Gang der Geschichte sind doch die Einzelpersönlichkeiten ausschlaggebend. Mangel an Verständnis für Personen und Dinge, schwaches Auftreten, unbesonnenes Handeln, Nachgiebigkeit in grundsätzlichen Fragen: das alles hätte die günstige Lage, die Innocenz antraf, reichlich aufgewogen und seine Gegenwart wesentlich herabgestimmt. Glücklicherweise war Innocenz seiner Aufgabe gewachsen; in Rom, Paris und Bologna hatte er eine umfassende theologische und juristische Bildung erworben, von der seine vielseitige schriftstellerische Tätigkeit zeugt. Von Clemens III. wurde er frühzeitig an den päpstlichen Hof gezogen und in die Kurialgeschäfte eingeweiht. Die Ungnade Cölestins III., die ihn

zu einer unfreiwilligen Zurückgezogenheit zwang, wirkte günstig auf seine Charakterentwickelung. Zeuge dessen ist seine Erstlingsschrift „Über die Verachtung der Welt", die er in unfreiwilligen Musestunden abfasste und die bei einem verhältnismäßig noch jungen Mann tiefe Menschenkenntnis und reiche Welterfahrung offenbart. Diese frühzeitige Reife des Geistes befähigte ihn dazu, die energische Initiative des Jünglings mit der Klugheit und Zähigkeit des Alters harmonisch zu verbinden. Es kann daher nicht wundernehmen, dass die Reaktion gegen die Energielosigkeit Cölestins III. die Aufmerksamkeit der Papstwähler auf ihn lenkte, trotzdem er erst im 37. Lebensjahre stand.

Seiner Wirksamkeit leuchtete eine Papstidee vor, in der dieselben Bestandteile wie in der gregorianischen hervortreten: „Einen, Petrus, setzte Christus über die Apostel; den Vorrang in der ganzen Kirche übergab er ihm vor seinem Leiden, während seines Leidens und nach seinem Leiden. Alle Priester sind berufen zur Teilnahme der Fürsorge; nur der Papst ist erhoben zur Fülle der Gewalt": das ist ihre biblisch-dogmatische Grundlage. „Es ist die Hand des Herrn, die uns

aus dem Staube auf den Thron erhoben hat, auf welchem wir nicht nur mit diesen Fürsten, sondern über die Fürsten zu Gericht sitzen": hier kommt das zeitgeschichtliche Element zum Ausdruck. Wenn aber Innocenz in seiner persönlichen Vertretung der päpstlichen Vorherrschaft über das Kaisertum nicht so weit ging wie Gregor VII., so liegt das in der schwächeren Position des Kaisertums; denn als der welfische Kaiser Otto IV. die Bahnen der hohenstaufischen Kirchenpolitik einschlug, genügte es schon, dass Innocenz den Bann über ihn aussprach, um seine Stellung in Deutschland zu erschüttern. Es unterliegt aber keinem Zweifel, dass er auch zur Absetzung desselben geschritten wäre, wenn diese sich als notwendig erwiesen hätte, wie er es ja Johann ohne Land gegenüber tat. Das persönliche Moment tritt bei Innocenz vielmehr in der starken Betonung der sittlichen Verantwortlichkeit des Papstes an den Tag: „Der Papst erkennt niemanden, ausser Gott über sich . . . Ihn richtet nur der Herr . . . Doch mache er sich deswegen kein Blendwerk aus seiner Hoheit, aus seiner Würde. Je weniger er von Menschen kann gerichtet werden, desto ernster wird Gott ihn

richten. Darum bedarf er der Fürbitte aller seiner Brüder und Söhne, dass sein Glaube nicht wanke . . . Nicht die hohe Stufe, sondern die innere Tüchtigkeit, nicht die Würde, sondern die Tadellosigkeit macht den Menschen zum guten Menschen. Es sehe sich daher der Hirt der Kirche vor, dass er nicht den Schlüssel der Gewalt ohne den Schlüssel der Weisheit führe. Beider bedarf St. Petrus."

Im Unterschiede von Gregor VII. war es Innocenz beschieden, diese seine Papstidee in die reale Wirklichkeit zu übersetzen und die Macht des Papsttums aufs höchste zu steigern durch seine kirchliche und kirchenpolitische Tätigkeit, die viel zu umfassend ist, um hier näher dargestellt werden zu können. Trotz der Schatten die auch in dem Bilde dieses glänzenden Pontifikates keineswegs fehlen, — es sei nur an die Irrungen des vierten Kreuzzuges, an die häretischen Volksbewegungen in Südfrankreich und Oberitalien und die Inquisition, an die Verwerfung der Magna charta libertatum erinnert, — so hat man doch Innocenz mit Recht den Augustus des mittelalterlichen Papsttums genannt; denn es besteht in der Tat eine Parallele zwischen dem

Umfang und der inneren Blüte des römischen Reiches unter dem ersten seiner Kaiser, und der beherrschenden Stellung, die der altchristlich-lateinische Lebensfaktor im Zeitalter Innocenz' III. innehatte. Zu dem Zwecke, alle kirchlichen Kräfte seiner Zeit zu sammeln, berief er im 15. Jahre seiner Regierung das 4. Laterankonzil, mit dem er eine zweite, höhere Periode seines Pontifikates inaugurieren wollte. Anknüpfend an das Wort des Herrn von seinem sehnlichen Verlangen, das Passah mit seinen Jüngern zu essen vor seinem Leiden, stellte der Papst in einer Eröffnungsrede (11. November 1215) den dreifachen Übergang dar, den er feiern wolle, einen leiblichen nach Jerusalem, einen geistigen zur Reform der Kirche und einen ewigen zur himmlischen Herrlichkeit. Die glänzendste Kirchenversammlung des Mittelalters zeigte ihn in seiner vollen Majestät als Beschützer des Glaubens, als Reformator des kirchlichen Lebens, als geborener Heerführer der germanischen Völker im Kampfe um das Heilige Land. In drei öffentlichen Sitzungen wurden 70 Reformdekrete publiziert und eine Reihe von kirchlichen Angelegenheiten geregelt. Als hätte er aber geahnt, dass auf den

Mittag rasch der Abend folgen würde, drängte Innocenz selbst zur Schliessung des Konzils, da die Zeit mehr zum Handeln als zum Beraten angetan sei. Er wollte die Führung des neuen Kreuzzuges in eigner Person übernehmen und war eben damit beschäftigt, Pisa und Genua sowie die übrigen Städterepubliken Oberitaliens mit einander zu versöhnen, um sie für den Kreuzzug zu gewinnen, als er im besten Mannesalter infolge eines Fieberanfalles in Perugia dahingerafft wurde (16. Juli 1216).

Der Tod fragte nicht nach den gewaltigen Plänen, mit denen Innocenz sich trug, und unter denen der Plan der Wiedereroberung Jerusalems am Vorabend seiner Verwirklichung stand. Es muss den Geschichtsforscher, wessen Glaubens er sei, mit tiefer Trauer erfüllen, wenn, wie so oft bei seinem Rundgange durch die Kirchen- und Weltgeschichte, so auch hier ein schauerliches Grab plötzlich vor seinen Augen sich öffnet, das den Samen grosser Taten unwiderruflich verschlingt, wenn er mutige Männer mitten in ihrem Laufe, wie von einer unsichtbaren Hand ergriffen und geschlagen, dahinsinken sieht mit ihrem gewaltigen Geiste und

ihren himmelanstrebenden Plänen, während Millionen von anderen, von denen die Weltgeschichte nichts empfängt und an denen sie nichts verliert, die Freuden des Alltagslebens bis zur letzten Grenze des Greisenalters auskosten dürfen! Wann könnte er aber mächtiger und energischer als vor dem Grabe Innocenz' III. erinnert werden an die Nichtigkeit alles Irdischen und alles Menschlichen, an die Vergänglichkeit aller Grossen, der kirchlichen wie der weltlichen, an die Abhängigkeit auch der mächtigsten Geister von physiologischen Bedingungen, die so unendlich tief unter den Aspirationen ihres Herzens liegen? Dieser Anblick wäre unerträglich, wenn er uns nicht von selbst hinlenkte auf die Grösse und Unvergänglichkeit dessen, der keines Menschen bedarf, der keines schont, sobald die Zeit seines Wirkens abgelaufen ist, der sich gewissermassen darin gefällt, die höchsten Höhen des Menschengeschlechtes zu erniedrigen, damit die Kleinen den Mut fassen, in den Niederungen des Lebens auszuharren im Glauben an eine gütige und gerechte Vorsehung, vor der alle gleich hoch und gleich niedrig sind! Diese gütige Vorsehung offenbarte sich übrigens in dem frühen Tode von

Innocenz selbst; denn sie ersparte ihm den schmerzlichen und demütigenden Anblick des Auftretens Friedrichs II., seines Pflegesohnes, der sich zum grössten Gegner der mittelalterlichen Papalhoheit entwickeln und der Alleinherrschaft des Papsttums ein frühes Ende bereiten sollte.

In dem genialen Enkel Friedrichs I. erhielt das deutsche Kaisertum hohenstaufischer Prägung einen neuen kraftvollen Vertreter, und da auch Innocenz III. Nachfolger fand, die entschlossen waren, sein Erbe hochzuhalten, so musste es zu einem zweiten Waffengange zwischen Papsttum und Kaisertum kommen, der zugleich das vierte Entwickelungsstadium der Zeit der päpstlichen Vorherrschaft charakterisiert. Der Gegenstand des neuen Kampfes war wesentlich derselbe wie früher; er gewann aber eine individuelle Färbung einmal als Reaktion gegen das Lebenswerk Innocenz' III., der die Vorherrschaft des Papsttums zur Alleinherrschaft weiterentwickelt hatte, sodann durch die persönliche Stellung Friedrichs II. zu Christentum und Kirche, die von derjenigen seines Grossvaters stark abwich. Ist es auch ein grober Anachronismus, wenn man ihn zu

einem Ungläubigen im heutigen Sinne des Wortes hat stempeln wollen, so unterliegt keinem Zweifel, dass er als der Hauptträger der Aufklärung des 13. Jahrhunderts eingeschätzt werden muss. Eine bei allem Glanze verfehlte Erziehung, ein starker Hang zur Sinnlichkeit, endlich die Berührung mit der arabischen Kultur und Philosophie: das mögen die Hauptursachen sein, die seine innere Entfremdung von dem kirchlichen Christentum seiner Zeit herbeiführten. Diese hatte aber selbst wieder zur Folge, dass er sich bei seinem Kampfe gegen das Papsttum durch keinerlei kirchliche oder religiöse Bedenken beengt fühlte. Für das richtige Verständnis des Ausbruches dieses Kampfes muss daran erinnert werden, dass Innocenz III. sowohl durch eine Personal- als eine Realunion der deutschen Krone mit dem Königreiche Sizilien die Unabhängigkeit des Kirchenstaates als politische Grundlage für die Unabhängigkeit des Papsttums selbst gefährdet sah. Von dieser Einsicht geleitet, hatte er von Friedrich bei seiner Berufung auf den deutschen Thron die Zusage verlangt und erhalten, dass er auf die Krone Siziliens verzichte und sie seinem Sohne Heinrich überlasse unter Anerkennung der päpst-

lichen Oberlehensherrschaft. Innocenz' erster Nachfolger, der milde und schwache Honorius III., liess sich dazu verleiten, diesem weisen kirchenpolitischen Grundsatze seines grossen Vorgängers untreu zu werden, indem er Friedrich, der sich aus dem rauhen Norden nach dem sonnigen Süden zurücksehnte und seinen Sohn nach Deutschland hatte bringen und zum deutschen König wählen lassen, bei seiner Krönung zum Kaiser gestattete (1220), die Regierung des Königreiches Sizilien wieder zu übernehmen. Zu diesem Zugeständnis bewegte Honorius nebst anderen Versprechungen Friedrichs in erster Linie die Hoffnung, dass der Kaiser den Kreuzzug ausführen würde, zu dem er sich schon Innocenz III. gegenüber verpflichtet hatte und dessen Ausführung er dem vertrauensseligen Papste immer wieder versprach.

Mit dem Tode Honorius' III. trat eine Wendung ein; denn die Reaktion gegen seine Schwäche führte den energischen Kardinal Hugolin, einen nahen Verwandten Innocenz' III., der sich Gregor IX. nannte, auf den Stuhl Petri. Als Friedrich, der sich jetzt endlich in Brindisi mit einem Kreuzfahrerheere eingeschifft hatte, nach drei-

tägiger Seefahrt krankheitshalber in Otranto landete, schritt er gleich zur Bannung des Kaisers (29. Sept. 1227), die er der Christenheit in einem Rundschreiben bekannt gab, das Böhmer als eines der ausgezeichnetsten Aktenstücke des Mittelalters bezeichnet hat. „Wie ist doch das Schifflein Petri", klagte der Papst, „von den Stürmen so sehr gepeitscht! Von der einen Seite tobt die Heidenwelt gegen die Kirche und vorenthält ihr das vom Blute des Erlösers geheiligte Land, während ein anderer Sturm gegen die Freiheit der Kirche tobt. Ein dritter bedroht die Einheit ihrer Lehre, und in einem vierten stürmen die eigenen Söhne gegen ihre Mutter. Eitel war die Hoffnung, in dem Kinde, das sie genährt, erzogen, erhoben und selbst zum Kaiser berufen hatte, einen Trost zu finden. Vergebens hat sie sich gefreut auf den Arm, der sie verteidige, auf die Hand, die sie stützen würde in ihrem Alter. Wohl hat er sich wieder und wieder zum Kreuzzuge verpflichtet; aber dort in Brindisi hat er den Bann verachtet, das Heer im Stiche gelassen, das Hl. Land vergessen. Er ist heimgekehrt, heimgekehrt ist er zu seiner und der ganzen Christenheit Schmach, zu den Lüsten,

an die er gewöhnt war. Man sagt, er wolle sich jetzt, da er die dem christlichen Volke schuldige Achtung zu Füssen getreten hat, hinter eiteln Ausflüchten verschanzen. So trauert denn die Kirche um den so schmählich, ohne Schwertstreich, besiegten Sohn, nachdem sie zu all dem Unrecht, das er ihren Dienern zufügte, geschwiegen hat, damit er doch dem Hl. Lande seine Hilfe nicht entziehe. Sie weint über Jerusalem und über des christlichen Heeres Schicksal. Möge doch der Herr ihre Hoffnung erfüllen, ihre Tränen trocknen und ihr Herrführer mit reinem Herzen und reinen Händen senden!"

Friedrich reagierte auf das Vorgehen des Papstes mit einem Rundschreiben an die deutschen Fürsten, worin er Klage gegen die Kirche erhob und sich zu rechtfertigen suchte. Damit trat der Kampf in ein erstes Stadium, in dessen Verlauf der prinzipielle Gegensatz zwischen Kaiser und Papst immer schärfer in den Vordergrund trat, von denen der eine auf den Besitz seiner von jeder irdischen Macht unabhängigen kaiserlichen Gewalt als „göttlicher Sprössling des kaiserlichen Blutes" pochte, während der andere die Idee des christlichen Kaisertums und seine Abhängigkeit vom

Papsttum kräftig urgierte. Wie hoch die gegenseitige Erregung stieg, darf an dem Umstande gemessen werden, dass der Papst den Kaiser als den Vorläufer des Antichrist bezeichnete, einen Schimpf, den der Kaiser noch zu übertrumpfen wusste, indem er den Papst als den Antichrist selbst hinstellte. Man wird zugeben müssen, dass Gregor IX. sich in der Hitze des Kampfes zu extremen Äusserungen und Maßnahmen hinreissen liess. Grundsätzlich war er aber in seinem Rechte. Denn Friedrich II. betrieb nicht bloss die widerrechtliche Eroberung des Kirchenstaates, er hintertrieb auch das Zustandekommen des von Gregor 1240 berufenen allgemeinen Konzils zur Regelung wichtiger und schwieriger Angelegenheiten der Kirche und griff damit die innerste Lebenssphäre des Papsttums an. Damit wurde Gregor IX. der Kampf um die Unabhängigkeit des Papsttums von der politischen Knechtschaft, um die Freiheit der christlichen Gesellschaft gegen einen absoluten, von antik-heidnischen Gedanken getragenen Imperialismus förmlich aufgezwungen. Wie der Tod Gregors VII. im Exil, so war daher auch das herbe Geschick Gregors IX., der am Vorabend der Einnahme Roms am 22. August

1241 der Pest zum Opfer fiel, ein Triumph für die kommenden Geschlechter. Sein Widerstand rettete die christliche Kirche, die ohne den unbesiegbaren Heldenmut solcher Männer von dem ehernen Fusse des hohenstaufischen Kaisertums zertreten worden wäre.

Wie wenig der Kampf Gregors gegen Friedrich ein persönlicher gewesen war, das sollte die Weiterentwickelung klar beweisen. In einem Rundschreiben an die Fürsten hatte der Kaiser, den die Majestät des Todes nicht davon abhielt, seinen toten Gegner zu verhöhnen, zugleich seinen sehnlichsten Wunsch beteuert, es möchte ein Mann nach dem Herzen Gottes auf den päpstlichen Stuhl erhoben werden, der bereit sei, die Fehler seines Vorgängers gutzumachen, der Welt den Frieden und dem Kaiser die mütterliche Liebe der Kirche zurückzugeben. Werde ein Freund des Friedens und Eiferer der Gerechtigkeit gewählt, der das verbrecherische Treiben und den Hass seines Vorgängers nicht fortsetze, so sei der Kaiser seinerseits bereit, ihm in jeder Weise seine Gunst zu bezeugen, den katholischen Glauben und die kirchliche Freiheit zu schützen. Diese Worte hat Friedrich durch seine Taten

selbst Lüge gestraft; denn als nach dem raschen Heimgange Cölestins IV. und nach einer mehr als anderthalbjährigen Sedisvakanz, die auf Friedrich selbst zurückzuführen ist, die Wahl endlich zustande kommen konnte, da erfüllte diese Wahl alle Forderungen, die er an den zukünftigen Papst gestellt hatte. Der frühere Kardinal Sinibald war ein Mann von tadelloser Vergangenheit; noch mehr, er war mit seiner ganzen Familie kaiserfreundlich gesinnt.

Der neue Papst, der sich Innocenz IV. nannte, war von dem ehrlichen Wunsche beseelt, den Frieden wiederherzustellen; das beweisen die wiederholten Verhandlungen, die zwischen Kaiser und Papst gepflogen wurden. Und was geschah? Der Kampf zwischen beiden entbrannte erst jetzt in seiner ganzen Heftigkeit. Innocenz musste nach Frankreich fliehen und versammelte hier das I. Konzil von Lyon, das er mit einer Rede über die fünf grossen Leiden der Kirche und seiner Seele eröffnete, der Streit mit dem Kaiser, die traurige Lage des Hl. Landes, die Bedrohung Konstantinopels, den Einfall der Mongolen in Europa, endlich die innerkirchlichen Schwierigkeiten auf den Gebieten des Glaubens und der

Sitten. Hier fiel auch die grundsätzliche Entscheidung des grossen Kampfes: Friedrich wurde mit dem Banne belegt und aller seiner Würden für verlustig erklärt (17. Juli 1245). Die denkwürdige Bulle führt vier Gründe näher aus, die das Konzil zu diesem Vorgehen gegen den Kaiser nötige: vielfacher Meineid und vielfache Verletzung des kirchlichen Friedens, dringender Verdacht der Häresie, Kirchenraub durch die Gefangennahme von Kardinälen, Bischöfen u. s. w., Verletzung kirchlicher Rechte durch die Besetzung kirchlicher Ämter und den Angriff auf den Kirchenstaat. Es gehörte kein geringer Mut dazu, dieses Absetzungsurteil auszusprechen, das dem Kaiser wohl das Recht, nicht aber die Macht rauben konnte, über die er damals noch in ihrem vollen Umfang verfügte. Dass Innocenz sich der Grösse des Kampfes auf Leben und Tod, der nunmehr zwischen Papsttum und Kaisertum zu gewärtigen war, vollauf bewusst war, das beweist seine Beteuerung auf dem Konzil, er sei bereit für das soeben Geschehene den Tod zu erleiden, und die Verleihung des roten Hutes an die Kardinäle als Mahnung an ihre Pflicht, für die Freiheit der Kirche mit ihm in den Tod zu gehen.

Zu diesem extremen Kampfe kam es nicht. Friedrich ging vielmehr auffallend schnell seinem Ende entgegen. In Deutschland schritt man alsbald zu einer neuen Königswahl; in die daraus entstandenen Wirren, das Vorspiel der kaiserlosen Zeit, konnte Friedrich gar nicht eingreifen; denn er musste alles aufbieten, um sich in der Herrschaft über Italien zu behaupten. Auch hier traf ihn aber Schlag auf Schlag und schon nach fünf Jahren ereilte ihn der Tod in Fiorentino in Apulien, wo er mit der Sammlung neuer Streitkräfte beschäftigt war, nicht ohne die Tröstungen der Kirche empfangen zu haben, die der Erzbischof Berard von Palermo ihm spendete. Innocenz IV. war entschlossen, keinen Hohenstaufen mehr von dem Königreiche Sizilien Besitz ergreifen zu lassen; Konrad IV. büsste seinen Versuch, das sizilische Erbe seines Vaters anzutreten, mit dem Banne und bald darauf mit dem Tode (1254), und als sein einziger Sohn, der unglückliche Konradin, vierzehn Jahre später zu demselben Zwecke nach Italien zog, gerufen von den Sizilianern selbst, getrieben von dem Zauber des Südens, enthusiastisch begrüsst von den Ghibellinen Italiens, da traf auch ihn der

Bannstrahl Clemens' IV. Der Kampf zwischen dem letzten Erben der Hohenstaufen und dem von Urban IV. gewonnenen neuen Lehensmanne des Papstes, Karl von Anjou, fand ein rasches Ende durch die grausame Hinrichtung des jugendlichen Fürsten, die den Untergang des gewaltigsten Herrschergeschlechtes des Mittelalters definitiv besiegelte.

Mit diesem Resultate des vierten Entwickelungsstadiums war äusserlich dieselbe Lage wiedergekehrt wie zu Beginn des Zeitalters Innocenz' III. Jetzt behauptete wieder der Träger des altchristlich-lateinischen Lebensfaktors das Feld; ein neues Zeitalter der Alleinherrschaft des Papsttums schien anbrechen zu sollen. In Wirklichkeit erhielt aber das letzte Stadium der Zeit der päpstlichen Vorherrschaft einen ganz anderen Charakter; innerlich war eben auch die neue kirchenpolitische Lage eine ganz verschiedene. Der Untergang der Hohenstaufen bedeutete nichts anderes als den Untergang des eigentlichen mittelalterlichen Kaisertums selbst, das in seiner Eigenschaft als Träger des einheitlichen national-germanischen Lebensfaktors des Mittelalters nach der Absetzung Friedrichs II. keinen Vertreter

mehr fand. Als dem Interregnum in Deutschland durch die Wahl Rudolphs von Habsburg ein Ende gemacht wurde, erhielten weder er noch seine ersten zwei Nachfolger die Kaiserkrone. Erst durch Heinrich VII. von Luxemburg wurde nach mehr als einem halben Jahrhundert das Kaisertum wiederhergestellt und jetzt leuchtete das hohenstaufische Kaiserideal noch einmal blitzartig auf. Der frühe Tod des Kaisers († 1313), der nicht bloss den Kaisertitel führen, sondern auch seinen alten Inhalt verwirklichen wollte, ersparte ihm die Erfahrung, dass das von ihm verfolgte Ziel nicht mehr zu verwirklichen war. Albertinus Mussatus († 1330) behauptet von ihm, er habe Gott, die römische Kirche und jeden wackeren Mann, mehr geliebt, als irgend einer der damaligen Fürsten.

Der Untergang des alten mittelalterlichen Kaisertums ist auf zwei Gründe zurückzuführen. Den ersten derselben kennen wir schon: es war die Unvereinbarkeit des hohenstaufischen Kaiserideales mit den christlichen Grundlagen der mittelalterlichen Gesellschaftsordnung selbst, bedingt durch die Anleihe, die Friedrich Barbarossa bei der antik-römischen Kaiseridee machte. Der

zweite ist anders geartet und wäre auch dann zur Geltung gekommen, wenn dieser Todeskeim nicht in das christlich-germanische Kaisertum gelegt worden wäre. Er liegt in der Differenzierung des national-germanischen Grundfaktors des Mittelalters in einen germanischen im engeren Sinne des Wortes und einen romanischen, wodurch er seine innere Einheit verlor und daher auch seine einheitliche Vertretung in dem Kaisertum früher oder später verlieren musste. Dieser Prozess war von Anfang an grundgelegt durch den Unterschied zwischen den rein germanischen Teilen des karolingischen Weltreiches und jenen Ländern, in denen die romanisierte Bevölkerung aus den römischen Zeiten die Oberhand behielt. Er vollzog sich vom 9. Jahrhundert an in jener Stille, welche derartige soziale Entwickelungen zu begleiten pflegen, aber auch mit jener inneren Kraft, welche die Unterschiede zwischen dem deutschen, dem französischen und dem italienischen Kulturleben immer charakteristischer gestaltete. Je grössere Fortschritte diese nationale Differenzierung machte, desto geringer musste auch die universale Bedeutung des Kaisertums werden. Im Verlaufe des 12. und des 13. Jahr-

hunderts hörten daher die Existenzbedingungen für ein universales Kaisertum immer mehr auf, und so erscheint der Untergang desselben auch als die Folge eines inneren Prozesses sozialer Natur, der durch keine äussere Macht aufgehalten werden konnte.

Bei der engen Solidarität, die wir zwischen dem mittelalterlichen Kaisertum und der spezifischen Machtstellung des mittelalterlichen Papsttums wahrgenommen haben, konnte nun aber der Untergang des ersteren nicht ohne nachteilige Rückwirkung auf die letztere bleiben. Der Triumph der Päpste über die Hohenstaufen hat sich auch bald als ein Pyrrhussieg geoffenbart; denn bald zeigte sich, dass der Untergang des Kaisertums nicht bloss den Fortbestand ihrer Vorherrschaft, um derentwillen sie den Kampf mit den Hohenstaufen aufgenommen hatten, nicht gewährleistete, sondern mit innerer Notwendigkeit den Verlust ihrer mittelalterlichen Machtstellung nach sich ziehen würde. Nicht das blinde Schicksal hat es gewollt, sondern der Umstand, dass der nationale Differenzierungsprozess, von dem vorhin die Rede war, in dem französischen Königtum seit dem Ausgange des 12. Jahr-

hunderts einen erfolgreichen Träger gefunden hatte, brachte es mit sich, dass der erste Vorstoss gegen diese Machtstellung von Frankreich ausging. Das ist die Bedeutung des Kampfes zwischen Bonifaz VIII. als dem letzten grossen Vertreter der mittelalterlichen Papalhoheit, und Philipp dem Schönen als dem ersten zielbewussten Repräsentanten des nationalen Geistes und seines Strebens nach voller politischer Unabhängigkeit. Altes und Neues stiessen hier hart aufeinander und bekämpften einander mit jener Leidenschaftlichkeit, von der die Geschichte so zahlreiche Beispiele aufweist, dass man versucht wird, darin ein welthistorisches Gesetz zu erblicken.

Bonifaz vertrat selbstverständlich das Alte; er war beherrscht von der mittelalterlichen Papstidee, die sich seit den Tagen Gregors VII. entfaltet hatte, mit ihren ausgedehnten kirchlichen und kirchenpolitischen Rechten und mit ihren hohen Idealen der Führung des gesamten Kulturlebens der abendländischen Christenheit, der Einigung aller Länder zu einer grossen Respublica christiana, der Eroberung bezw. Wiedergewinnung des Hl. Landes und des Grabes Christi. Von diesem Standpunkte aus musste er sich

bald nach seinem Regierungsantritt nicht bloss für berechtigt, sondern sogar für verpflichtet fühlen zu dem Versuche, dem Kriege zwischen Philipp und Eduard I. von England Einhalt zu tun, der fast das ganze Abendland in Mitleidenschaft zog, die Eintracht der christlichen Fürsten vernichtete und seinen Plan eines neuen Kreuzzuges zu vereiteln drohte. Das Misslingen des Versöhnungsversuches war die unmittelbare Veranlassung des Kampfes, dessen Höhepunkt die berühmte Bulle ‚Unam sanctam', eines der meist umstrittenen Aktenstücke des ganzen Mittelalters, bezeichnet. Der Inhalt dieses sehr konzis gehaltenen Schriftstückes lässt sich in folgende Sätze bringen: Es gibt nur eine heilige katholische Kirche und diese hat nur einen Leib und ein Haupt, Christus und Christi Stellvertreter, Petrus und sein Nachfolger. Die Kirche hat in ihrer Gewalt zwei Schwerter, ein geistliches und ein weltliches, wovon letzteres für die Kirche, ersteres von der Kirche gehandhabt werden muss, ersteres von der Hand des Priesters, letzteres von derjenigen der Könige und Krieger, aber dem Willen des Priesters gemäss und so lange er es duldet. Es muss aber ein Schwert unter dem andern stehen und daher

die weltliche Autorität der geistlichen Gewalt untergeordnet sein dem Gesetze Gottes zufolge, nach welchem das Unterste durch das Mittlere zum Höchsten zurückgeführt wird. Aus dieser Überordnung der geistlichen Gewalt ergibt sich ihr Recht die weltliche einzusetzen und, wenn sie vom rechten Wege abweicht, zu richten. Die geistliche Autorität wird allerdings durch einen Menschen ausgeübt, aber sie ist keine menschliche, sondern vielmehr eine göttliche Gewalt; wer daher dieser von Gott so geordneten Gewalt widerstrebt, der widerstrebt der Anordnung Gottes. „Danach erklären, sagen und definieren wir, dass es allen Menschen zum Heile unumgänglich notwendig ist, dem römischen Oberhirten zu unterstehen."

Diese Bulle stellt ohne Zweifel die prägnanteste Formulierung der mittelalterlichen Papalhoheit dar, die wir besitzen. Ebenso zweifellos ist, dass sie das zeitgeschichtliche Moment derselben, die Vorherrschaft des Papsttums über den nationalgermanischen Grundfaktor in seiner Vertretung durch die königliche Gewalt, nicht zum Dogma erhoben hat. Es bedeutet aber die Verkennung der eigentlichen Tragweite ihres Schlußsatzes, wenn darin die erstmalige Verkün-

digung des Dogmas vom römischen Primate erblickt wird; denn dieses gehörte schon längst zu dem kirchlichen Dogmensystem. Die Tragweite jenes Schlußsatzes liegt vielmehr in der feierlich autoritativen Geltendmachung der kirchlichen Zentralstellung des Papsttums zur Verteidigung seiner mittelalterlichen kirchenpolitischen Macht. Zu dieser Urgierung des wesentlichen, dogmatischen Inhaltes seiner kirchlichen Zentralautorität wurde aber Bonifatius veranlasst durch den Umstand, dass Philipp, um die mittelalterliche kirchenpolitische Machtstellung des Papstes zu brechen, sich dazu fortreissen liess, seine kirchliche Zentralautorität anzugreifen. Das tat er ohne Zweifel, um von allem übrigen abzusehen, als er den französischen Bischöfen, Äbten und Doktoren der Theologie verbot, der Einladung des Papstes zu einem in Rom im Oktober 1302 abzuhaltenden Konzil Folge zu leisten. Wenn die Bulle vom 18. November 1302 in diesen Zusammenhang, der oft übersehen wird, gerückt wird, dann findet ihr Schlußsatz eine befriedigende Erklärung. Diese Erklärung ist aber um so natürlicher, als die Bulle während oder nach der angesagten Synode erlassen wurde, die dennoch zustande kam, weil

eine Anzahl von französischen Erzbischöfen, Bischöfen, Äbten und Doktoren dem Verbote ihres Königs zum Trotz in Rom erschienen war. Zudem wurde gleichzeitig eine zweite Bulle erlassen, die gegen alle, die in irgend einer Weise den Verkehr zwischen Rom und den Einzelkirchen erschwerten, den Bann aussprach.

Bonifaz konnte um so eher den Zeitpunkt für gekommen erachten, die stärkste geistige Waffe zu ergreifen, die ihm überhaupt zu Gebote stand, als Philipp es fertig gebracht hatte, allen seinen früheren Maßnahmen die Spitze abzubrechen. Und die Waffe bewährte sich; denn jetzt sah sich Philipp zu dem Versuche gezwungen die Person des Papstes von seiner Würde zu trennen und mit persönlichen Anklagen gegen ihn hervorzutreten, die auf der Ständeversammlung im Juni 1303 formuliert wurden. Eine überbietet die andere an Lächerlichkeit; zum Beweise dessen genügt es die ersten im Wortlaute kennen zu lernen: „Bonifatius glaubt nicht an die Unsterblichkeit der Seele, also auch nicht an das ewige Leben; daher hält er es nicht für sündhaft, so viele sinnliche Freuden als möglich zu geniessen. Öffent-

lich verkündet er, er wolle lieber ein Hund, ein Esel oder irgend ein anderes unvernünftiges Tier sein als ein Franzose; so würde er nicht sprechen, wenn er glaubte, dass der Franzose eine Seele hat, die zur ewigen Seligkeit gelangen kann". Sie waren aber, wie dieses Beispiel zeigt, in hohem Maße geeignet, die französischen Ständevertreter in starke Erregung zu versetzen und ihnen die theologische These mehr als plausibel zu machen, die Wilhelm Nogaret auf der vorbereitenden Sitzung des Staatsrates aufgestellt hatte: „Petrus sagte voraus, dass es falsche Propheten geben werde. Dies geht jetzt in Erfüllung; denn auf Petri Stuhl sitzt ein falscher Prophet, der sich Bonifatius nennt, der aber ein grosser Übeltäter ist und sich zum Richter und Meister aller Menschen aufwirft, obgleich er nicht zu den wahren Hirten gehört", und deren Begründung in die Aufforderung an Philipp ausgeklungen war: „Ihr, König, seid als solcher Eurem Eide und dem Beispiele der Ahnen gemäss verpflichtet, die Kirche zu beschützen". Es ist bekannt, dass die Polemik des Königs gegen den Papst auf ein noch viel tieferes Niveau sank. Nachdem Bonifatius im August 1303 auf einem Konsistorium

in Anagni fünf Bullen erlassen hatte, die ein konsequentes Verteidigungssystem nach der persönlichen wie nach der sachlichen Seite hin darstellen, trat die physische Gewalt auf den Plan: Bonifatius wurde in seinem Schlosse gefangen genommen, am 7. September, dem Tage vor der von ihm beabsichtigten Publizierung der Exkommunikation Philipps, und gefangen gehalten, bis die treu gebliebenen Bewohner Anagnis den 87jährigen Greis aus der Hand seiner Feinde befreiten. Es war ihm noch vergönnt, nach Rom zurückzukehren, wo er mit Jubel empfangen wurde; hier starb er aber bereits am 11. Oktober an den physischen und moralischen Folgen des Überfalles von Anagni.

Man wird ihm das Zeugnis nicht versagen können, dass er das Erbe seiner Vorgänger treu zu bewahren und energisch zu verteidigen suchte, und dass er in der Art und Weise, wie er diesen Verteidigungskampf führte, sittlich hoch über Philipp und seinen Ratgebern steht. Man wird aber auch konstatieren müssen, dass er den Gegensatz zwischen seinen Regierungsgrundsätzen und der veränderten Zeitlage nicht erkannte und sich damit in die Unmöglichkeit versetzte, dem Berech-

tigten in den neuen Tendenzen seiner Zeit gerecht zu werden. Der Gedanke an eine Versöhnung zwischen dem Alten und dem Neuen konnte ihm daher auch nicht einen Augenblick aufgehen. Daran hinderte ihn aber nicht bloss das starre Festhalten an dem Alten, sondern noch viel mehr die hässliche Gestalt, in der ihm das Neue entgegentrat. Dieses konnte keinen unsympathischeren Vertreter finden als Philipp und seine massgebenden Berater, Petrus Flotte und Wilhelm Nogaret, die sich mit den persönlichen Feinden des Papstes, den geächteten Kardinälen Colonna und ihren Verwandten, dem Erzbischofe Gerhard von Nicosia u. a. in die Verantwortung teilen, durch ihre Zwischentreibereien und Hetzereien den Gegensatz zwischen den Trägern des Alten und des Neuen, der sachlich schon intensiv genug war, zu einem subjektiv unversöhnlichen gestaltet zu haben.

Wie mit Friedrich II. das spezifisch mittelalterliche Kaisertum, so sank mit Bonifatius die spezifisch mittelalterliche Machtstellung des Papsttums ins Grab. Sein Tod beschliesst die Zeit der Vorherrschaft des Papsttums. Nun gilt es, bevor wir die letzte Entwickelungsperiode des

Mittelalters verfolgen, die Errungenschaften der zur Rüste gegangenen mittelalterlichen Blütezeit ins Auge zu fassen. Diese sind maßgebend für die Bestimmung des bleibenden Wertes des ganzen Mittelalters; denn der Grundsatz, dass die Bedeutung eines einzelnen Mannes nicht nach dem letzten Aufleuchten seiner Kraft im hohen Greisenalter bemessen werden darf, sondern auf Grund dessen, was er im Vollbesitze seiner Fähigkeiten geleistet hat, bestimmt werden muss, hat auch seine Geltung, wenn es sich darum handelt, ein gerechtes Urteil über eine ganze geschichtliche Periode zu gewinnen.

VI. DIE KIRCHLICHEN HAUPTSCHÖPFUNGEN DER MITTELALTERLICHEN BLÜTEZEIT

ie Tatsache, dass die Zeit der Vorherrschaft des Papsttums, deren Verlauf in fünf verschiedenen Entwickelungsstadien unsere Aufmerksamkeit zuletzt in Anspruch nahm, zugleich die Blütezeit des Mittelalters darstellt, steht unleugbar fest; denn das Herrlichste und Wertvollste, was das Mittelalter hervorgebracht hat, stammt aus dem 12. und dem 13. Jahrhundert, somit aus den zwei Jahrhunderten, deren Signatur die kirchenpolitische Vorherrschaft des Papsttums im Kampfe mit dem Kaisertum bildet. Dass dieses Zusammentreffen kein zufälliges war, haben wir bereits erkannt durch die Wahrnehmung, dass eben die Vorherrschaft des Papsttums die Grundbedingung für das Entstehen einer Blütezeit des Mittelalters verwirklichte durch die Herstellung des objektiv geforderten normalen Verhältnisses zwischen seinen Grundfaktoren.

Dieser innere Zusammenhang erhellt auch aus der weiteren Wahrnehmung eines parallelen Ganges der Entwickelung der päpstlichen Vorherrschaft mit derjenigen der mittelalterlichen Kulturblüte.

In das Zeitalter des Investiturstreites fällt der erste höhere Aufschwung des innerkirchlichen Lebens, der sich in den Fortschritten der Reformarbeit des Mönchtums, der Hebung des Weltklerus, den Anfängen der Scholastik, der Besserung der religiös-sittlichen Volkszuständen offenbart und in dem Beginn der Kreuzzugsbewegung auch nach aussen mächtig hervortritt. Dem Zeitalter des ersten Kampfes gegen das hohenstaufische Kaiserideal und der Behauptung der Vorherrschaft des Papsttums entspricht sodann die allmählige Entfaltung der kirchlichen Kultur in den klösterlichen Neubildungen, der weiteren Hebung des religiös-kirchlichen Volkslebens, der Entwickelung der Frühscholastik, den Monumenten der romanischen Kunst. Die zwei Zeitalter Innocenz' III. und des erneuten Kampfes gegen die Hohenstaufen um den Fortbestand der päpstlichen Vorherrschaft bezeichnen wie den Höhepunkt der mittelalterlichen Machtstellung des

Papsttums so auch die höchste Blüte des religiös-kirchlichen Lebens in dem neuen Ordensideal des heil. Franziskus, der theologischen Wissenschaft in den Arbeiten der Hochscholastik und der kirchlichen Kunst in den gotischen Domen, die das Mittelalter hervorzubringen befähigt war. Und wenn diese sich auch forterhielt, als die Grundlagen des Mittelalters durch den Untergang des Kaisertums und den Niedergang der kirchenpolitischen Machtstellung des Papsttums zu wanken begannen, so stellten sich in dem letzten Stadium der Vorherrschaft des Papsttums und in dem Zeitalter Bonifaz' VIII. auch Vorboten des innerkirchlichen Niederganges ein, wie die inneren Kämpfe im Franziskanerorden und die Reaktion gegen die Hochscholastik.

So interessant und lehrreich es wäre, die mittelalterliche Blütezeit des kirchlichen Lebens in diesen einzelnen Stadien vor unseren Augen sich entfalten zu lassen, so ist es doch zweckentsprechender, gleich ihre Hauptschöpfungen auf den einzelnen kirchlichen Lebensgebieten im Lichte der ihnen vorleuchtenden Ideale auf ihren Wert zu prüfen. Dass wir bei dieser Prüfung immer wieder nicht nur Licht-, sondern auch

Schattenseiten wahrnehmen werden, ist so selbstverständlich, dass es nicht nötig sein sollte, diese Bemerkung vorauszuschicken. Der relative Charakter der mittelalterlichen Kulturblüte beruht ja in letzter Linie auf derselben allgemeinen Ursache, die aller menschlichen Geschichte den Stempel der Unzulänglichkeit aufprägt. Ihre speziellen Ursachen bestanden in der unvollkommenen Vertretung der christlichen Lebensideale durch die Organe der Kirche auf der einen und in dem natürlichen Widerstand, den der national-germanische Faktor der Vergeistigungsarbeit der Kirche entgegenstellte auf der anderen Seite, und da diese Ursachen mit der spezifischen Grundlage der mittelalterlichen Lebensentwickelung selbst innerlich zusammenhängen, so kann es nicht wundernehmen, dass die Schattenseiten auch während der Blütezeit auf keinem Gebiete des kirchlichen Lebens fehlen konnten. Damit ist aber auch die Erkenntnis gewonnen, dass es Begleiterscheinungen mit der Substanz der Sache verwechseln hiesse, wenn man wegen der Gegenwart von Schattenseiten die Existenz einer Blütezeit des Mittelalters in Abrede stellen oder sich die Freude an ihren Errungenschaften verderben lassen wollte.

1.

Eine erste dieser Errungenschaften stellt die kirchenpolitische Vorherrschaft des Papsttums selbst dar in dem Sinne, der im vorigen Abschnitte näher dargelegt wurde. Die Betrachtung ihrer Entwickelung hat uns aber nicht bloss ihre grundlegende Bedeutung für die Entstehung der mittelalterlichen Blütezeit, sondern auch ihren zeitgeschichtlichen Charakter mit voller Klarheit enthüllt. Sie kann schon aus dem Grunde nicht zu den bleibenden Schöpfungen des Mittelalters gerechnet werden, weil sie noch im Mittelalter verloren ging. Sie kann es auch deshalb nicht, weil sie für das Papsttum selbst Nachteile von grosser Tragweite nach sich zog, nicht so sehr als Vorherrschaft selbst, denn vielmehr wegen der langwierigen Kämpfe mit dem Kaisertum, deren ungünstige, ja zum teil verhängnisvolle Folgen für die Kirche in Deutschland und Italien nicht übersehen werden dürfen. Sie erfüllte eine wichtige zeitgeschichtliche Aufgabe; ihr Verlust war aber unvermeidlich und kann eines providentiellen Wertes nicht entbehren. Dieser liegt, sofern wir ihn richtig deuten, in der Vermittelung der Erkenntnis, dass die mittelalterliche Machtstellung

des Papsttums kein notwendiger Bestandteil des Reiches Gottes auf Erden ist, und in der Lehre, dass sie nicht den Höhepunkt seiner Wirksamkeit bedeuten kann.

Wesentlich dasselbe gilt von dem Kirchenstaate, der erst durch Innocenz III. auf die Höhe seiner mittelalterlichen Ausbildung gebracht wurde. Gerade in der Blütezeit des Mittelalters bewährte sich der Territorialbesitz des Papsttums als ein unentbehrliches Schutzmittel für die Wahrung seiner kirchlichen Unabhängigkeit und es unterliegt keinem Zweifel, dass ohne diese Schutzwehr die Hohenstaufen ihr Ziel, das Papsttum zu einer kaiserlichen Institution zu erniedrigen, erreicht hätten. Der Kirchenstaat, dessen wechselvolle und äusserst komplizierte Geschichte noch keine eingehende, quellenmässige Gesamtdarstellung gefunden hat, überdauerte das Mittelalter viele Jahrhunderte; dass er aber nicht in einer absolut notwendigen Verbindung mit dem Papsttum steht, das konnte auch vor seinem Untergange i. J. 1870 nicht zweifelhaft sein.

Eine dritte Errungenschaft der mittelalterlichen Blütezeit besteht in der Beseitigung der letzten Überreste des Heidentums im Norden

und Nordosten Europas durch die Bekehrung der Wenden, Pommern, der lettischen und baltischen Stämme, endlich der Preussen als der Benjamin unter den Christen Europas. Diese Missionsarbeit trägt der Hauptsache nach denselben Charakter an sich, den sie von Anfang an innerhalb der germanischen Welt angenommen hatte. Die Missionierung mit rein geistigen und religiösen Mitteln war weder die gewöhnlich geübte noch die fruchtbarste. Erfolgreicher war die mit materiellen und politischen Mitteln arbeitende Missionsmethode der Kaiser und Fürsten, welche mit Vorliebe das Radikalmittel der Germanisierung der nord- und ostslawischen Länder anwandten, zugleich aber auch die kirchliche Arbeit der Prämonstratenser und Zisterzienser unterstützten, die sich als die Pioniere des Deutschtums und des Christentums bewährten. Die Tatsache, dass die Gewinnung dieser Volksstämme für das Christentum zu einem guten Teil das Werk der Gewalt war, entspricht sicher nicht dem Ideale des Evangeliums; sie erklärt sich aber aus deren geringen Kulturstufe, bei welcher die für die Einzelpersönlichkeit berechnete altchristliche Katechisierungsmethode keine

namhaften Erfolge erzielt hätte. Die Bekehrungsgeschichte der Pommern bietet eine treffende Illustration dafür. Den spanischen Missionar Bernhard, der im Eremitengewande zur Predigt des Evangeliums zu ihnen kam, verwiesen sie bald aus ihrem Lande, während das Auftreten des Bischofs Otto von Bamberg in fürstlicher Pracht, mit reichen Geschenken und unter dem Schutze der beiden Herzöge von Pommern und Polen, in kurzer Zeit das Bekehrungswerk zu vollenden berufen war.

Zu den bleibenden Erfolgen der mittelalterlichen Blütezeit gehört auch die Wiedergeburt des christlichen Spaniens, dessen Rückeroberung für die Kirche und christliche Kultur in grösserem Maßstabe im 11. Jahrhundert begann, nach der Einnahme Toledos (1085) zur steten Vergrösserung der christlichen Königreiche Aragonien, Katalonien, Kastilien, Leon und Portugal führte, durch den Sieg der verbündeten christlichen Könige über die Mauren in der Schlacht von Las Navas de Tolosa (1212) entschieden und durch Ferdinand III. von Kastilien (1217—1252) bis auf das kleine Königreich Granada, das den Almohaden noch verblieb, durchgeführt wurde.

Dem 13. Jahrhundert gereicht es endlich auch zum Ruhme, die ersten Missionsversuche in Afrika (Marokko) und Asien (Persien und China) gemacht zu haben. Man weiss, dass sie weder in dem einen noch in dem anderen Weltteile zur Begründung des Christentums führten; dazu fehlte es in beiden an den nötigen Vorbedingungen.

Nichts ist indes charakteristischer für den Aufschwung, den das religiös-kirchliche Leben vom Ende des 11. bis zum Ende des 13. Jahrhunderts nach aussen nahm, als jene Gruppe von hochbedeutsamen Ereignissen, die unter dem Namen „Kreuzzüge" zusammengefasst werden. Sie teilen mit vielen anderen grossen Begebenheiten das Schicksal noch immer in der widersprechendsten Weise beurteilt zu werden. Der oberflächlichen rationalistischen Geschichtschreibung des 18. Jahrhunderts erschienen sie als die Frucht eines sinnlosen Fanatismus, eines vergeblichen Ringens um ein Phantom, ja sogar niedriger Begierden und egoistischer Leidenschaften. Die entgegengesetzte extreme Verherrlichung erblickt in ihnen die höchste Offenbarung energischen Glaubens, religiöser Begeisterung

und opfermütiger Liebe zu Christus, die uns die mittelalterlichen Zeiten hinterlassen haben. Der Gegensatz zwischen diesen Auffassungen ist leicht zu erklären: die eine hat kein Verständnis für das ideale und religiöse Moment, das in der Kreuzzugsbewegung liegt, und fasst nur das Tatsächliche ins Auge und von diesem wiederum nur das Verfehlte; die andere lässt sich durch eben dieses ideale und religiöse Moment zu einer unbeschränkten Lobpreisung der Kreuzzüge hinreissen, ohne den Abstand zwischen Idee und Wirklichkeit, die ungünstigen Begleiterscheinungen, die Unzulänglichkeit der Mittel überhaupt oder genügend zu beachten. Damit ist der Weg schon bestimmt, den eine Geschichtsbetrachtung zu gehen hat, der es um die Erkenntnis der ganzen Wirklichkeit, so wie sie tatsächlich war, zu tun ist.

Suchen wir zunächst das innerste Leitmotiv der Kreuzzugsbewegung festzustellen, so kann dieses nur in dem grossartigen Versuche liegen, die Universalherrschaft des abendländisch-mittelalterlichen Christentums im Oriente aufzurichten auf Grund der Niederwerfung des Islam und der Zurückführung der griechischen Kirche

unter die Botmässigkeit der lateinischen. Dieser Grundgedanke ist freilich in keiner der zahlreichen Kreuzzugsurkunden formuliert; er stand vielleicht sogar den ausführenden Organen der Bewegung niemals klar vor Augen. Dieses Leitmotiv ist aber allein hoch und umfassend genug, um eine Bewegung zu erklären, die mehr als zwei Jahrhunderte lang die abendländische Christenheit beherrschte und für die sie ihr Herzblut vergossen hat, und zugleich um all die verschiedenen Einzelziele, die während ihres Verlaufes verfolgt wurden, unter einen einheitlichen Gesichtspunkt zu bringen. Einem Manne stand übrigens dieser grossartige Plan vor der Seele; es ist kein geringerer als Gregor VII., der mehr als einmal das Abendland zum Kampfe gegen die Ungläubigen des Orientes aufrief, insbesondere als er von dem byzantinischen Kaiser Michael VII. nach dem Verluste Kleinasiens an die Seldschukken um Hilfe angerufen wurde, und damals die Absicht aussprach, sich selbst an die Spitze des Heeres zu stellen. Der Streit mit Heinrich IV. lenkte ihn von diesem Plane ab sowie von dem ihm zugrunde liegenden Gedanken. Dieser passt so genau in seine

Papstidee mit der Aufrichtung der Weltherrschaft Christi als ihrem höchsten Ziele, dass es wundernehmen müsste, wenn er nicht wenigstens eine Spur in seinen Rundschreiben hinterlassen hätte. Er war aber für die Zeit Gregors ebenso undurchführbar als die spezifisch gregorianische Papstidee überhaupt.

Durchgeführt wurde er nur in abgeschwächter Form, nämlich in seiner Beschränkung auf das Ziel das Heilige Land und das Grab Christi den Ungläubigen zu entreissen, um wenigstens auf dem Schauplatz des Lebens und Todes des Welterlösers die Herrschaft des abendländischen Christentums aufzurichten. Aus diesem Betreben gingen die historischen Kreuzzüge hervor, aus deren Verlaufe selbst hervorgeht, dass zu ihrer Verwirklichung verschiedenartige Faktoren zusammenwirkten, vor allem der religiöse, dann aber auch nationalpolitische, handelspolitische und volkswirtschaftliche Interessen, endlich die Beweggründe privater Natur, ebenso vielfältig als das Feld menschlicher Bedürfnisse und Wünsche, die den Einzelnen dazu bestimmten, das Kreuz zu nehmen und in den fernen Orient mitzuziehen. Die nähere Betrachtung des konkreten Verlaufes

der Kreuzzugsbewegung würde den einleuchtenden Beweis dafür erbringen, dass der Anteil dieser Faktoren bei den einzelnen Kreuzzügen ein verschiedener war, und dass der religiöse nicht immer im Vordergrunde stand.

Diesem verdankte die ganze Bewegung ohne Zweifel ihre Entstehung; denn ihre unmittelbare Veranlassung bildete das durch die Eroberung Jerusalems durch die Seldschukken bewirkte Stocken der abendländischen Pilgerfahrten zum Grabe Christi, die durch die Herrschaft der Araber über das Heilige Land nicht unterbrochen worden waren. Darum wirkte er auch am kräftigsten in dem ersten Kreuzzuge, dem die weitaus beherrschende Stellung innerhalb derselben gebührt, einmal weil er zur Gründung der Kreuzfahrerstaaten führte, sodann weil auf ihn in erster Linie die günstigen Rückwirkungen der Kreuzzüge auf die abendländische Kulturwelt zurückzuführen sind, deren schematische Betrachtung am Schlusse der Kreuzzugsgeschichte überhaupt das Thema von den „Folgen der Kreuzzüge“ zu einem der abgenütztesten Gemeinplätze gemacht hat. Und doch können die Folgen des ersten Kreuzzuges nicht hoch genug angeschlagen wer-

den. Er bewirkte eine immense Erweiterung des Gesichtskreises der Abendländer, denen eine ganz neue Welt aufging beim Anblicke des Orientes mit seiner unbekannten Flora und Fauna, mit seinen charakteristischen Menschentypen, Trachten und Sitten. Er bedeutete daher die plötzliche Hebung der Gesamtlage des abendländischen Geisteslebens. Mit den neuen Erkenntnissen mehren sich aber die Lebensbedürfnisse und wachsen die Lebensziele. Die Befriedigung jener erforderte die Hebung der materiellen Kultur; diese führten zu Fortschritten gesellschaftlicher Art, zur Hebung des Ideals des Rittertums, die ihren prägnantesten Ausdruck in den geistlichen Ritterorden fand, zur Förderung der aufstrebenden Bewegung des Bürgertums, die freilich aus innersozialen Ursachen hervorging, die sich aber am frühesten und mächtigsten in Italien und Frankreich entwickelte, also in den Ländern, welche den hervorragendsten Anteil an dem ersten Kreuzzuge nahmen. Im Vordergrunde standen jedoch seine kirchlich-religiösen Folgen: die Entfachung einer unbedingten Hingabe an Christus, die Hinlenkung der grossen Massen auf eine hohe religiöse Aufgabe, deren Erfüllung die grössten Opfer forderte, die

Herstellung eines kirchlichen Gemeinbewusstseins unter den christlichen Reichen, das als Gegengewicht gegen den beginnenden Nationalisierungsprozess zu wirken geeignet war, nicht zuletzt die Steigerung des mittelalterlichen Einflusses des Papsttums, von dem die abendländische Christenheit das Losungswort: Das Grab Christi den Christen, auf der Synode von Clermont (1095) aus dem beredten Munde Urbans II. empfing, und das sich als der regsamste und ausdauerndste Anwalt der Kreuzzugsbewegung bewährte.

Was die Organisation der Kreuzfahrerstaaten betrifft, so ist bekannt, dass sie eine rein abendländische Gestalt erhielt durch die einfache Übertragung der germanischen Feudaleinrichtungen auf die eroberten Länder, von denen nur Palästina längere Zeit in der Hand der Kreuzfahrer blieb. Damit verkannten sie die besonderen Bedürfnisse ihrer Lage; denn diese forderte die Konzentrierung der ganzen Regierungsgewalt und Heeresmacht in einer Hand, während die Verteilung derselben auf eine Reihe von Grafschaften, Baronien, Seigneurien ihre Zerstückelung bedeutete und sie infolgedessen zur Ohnmacht verur-

teilte. Von Männern des 11. Jahrhunderts, die über keinerlei entsprechende Erfahrung verfügten, als eine elementare religiöse Bewegung sie plötzlich in ganz ungewohnte Verhältnisse versetzte, war nichts anderes zu erwarten; es wäre daher auch verständnislos, ihnen einen Vorwurf daraus zu machen. Das kann aber an der Tatsache nichts ändern, dass sie selbst den inneren Grund zum Verfall ihrer Schöpfungen legten. Weitere Verfallskeime traten hinzu: der Mangel an Anpassung an die klimatischen Verhältnisse, der dieselbe Unfähigkeit der Abendländer beweist, sich in die Lebensbedingungen des Orients hineinzufinden, das bunte Völkerchaos, das in Palästina hauste und in dem die Franken bald nur noch ein kleine Minorität bildeten, endlich das Aufkommen der sog. Pullanen, einer Mischlingsbevölkerung, die sich in den Ruf brachte, die Eigenschaften der Weichlichkeit und Feigheit in hohem Maße zu besitzen!

Die Entwickelung dieser Verfallskeime wurde freilich zunächst zurückgehalten durch die eigentümliche Kraft, die jedem jungen Organismus als solchem eignet, und die beständige Nahrung erhielt durch die jährlichen bewaffneten

Pilgerzüge, welche die Seerepubliken Venedig, Genua und Pisa nach Palästina beförderten. Eine weitere Stärkung erhielt das junge christliche Staatswesen durch die Ritterorden der Johanniter und Templer aus seinem eigenen Schoße. Bald zeigte aber der Fall von Edessa (1144), dem Vorposten der Christen, dass die Kreuzfahrerstaaten einem starken Angriffe keinen siegreichen Widerstand entgegensetzen konnten. Auf die Kunde dieses ersten Unglücks hin durchzog zum zweiten Male eine starke Welle religiöser Begeisterung die französischen und deutschen Lande und einigte sie unter der Fahne des Kreuzes, das kein geringerer als Bernhard von Clairvaux in beiden Ländern predigte. Seine Hoffnungen und Verheissungen gingen aber nicht in Erfüllung; der Kreuzzug erlebte einen vollen Misserfolg, der nicht ohne Einwirkung auf die kirchenpolitische Reaktion unter Friedrich Barbarossas Führung blieb. Ein weiteres Menschenalter genügte, um die vorhin erwähnten Verfallskeime der Kreuzfahrerstaaten zur vollen Entfaltung zu bringen: im Jahre 1187 fiel Jerusalem selbst in die Hand des Sultans Saladin und nun sollte sich herausstellen, dass auch das Abendland nicht

mehr die genügende Kraft besass, um die Heilige Stadt zu befreien, geschweige denn das christliche Reich wieder aufzurichten.

Dieser Erfolg wäre wohl dem dritten Kreuzzuge beschieden gewesen, wenn nicht Friedrich Barbarossa das bereits erwähnte traurige Schicksal erreicht hätte, und wenn nicht — ein sehr lehrreiches Zeichen der Zeit – nationale Streitigkeiten nach der Eroberung Akkons zwischen den dort vereinigten Franzosen, Engländern und Deutschen ausgebrochen wären. Was Richard Löwenherz für die Christenheit in Palästina erreichte, steht in keinem Verhältnis zu den Erwartungen, die sich an diese dritte Erhebung des Abendlandes, bei welcher der religiöse Faktor nicht mehr der mächtigste war, geknüpft hatten. Von grösserer Bedeutung für die Zukunft sollte das Zelthospital werden, das Pilger aus Bremen und Lübeck während der Belagerung Akkons errichteten. Dank dem Interesse, das Friedrich von Schwaben, der Sohn Kaiser Friedrichs, bei seiner Ankunft demselben zuwandte, wurde dadurch der Grund gelegt zu dem Deutschherrenorden, zuerst als Hospitalorden (1191) und bald darauf als Ritterorden (1198).

Selbst einem Innocenz III. gelang es nicht, die Fehler der unmittelbaren Vergangenheit wieder gutzumachen. Seine eigene Zeit fügte einen neuen, grösseren hinzu, den sog. vierten Kreuzzug selbst, eine Expedition, die diesen Namen gar nicht verdient; denn ihr eigentliches Werk, die Eroberung Konstantinopels (1204), entbehrte nicht bloss jedes religiösen Zuges, sondern bedeutete einen schweren Schlag gegen den Vorposten des Christentums im Oriente selbst. Ihr scheinbarer Erfolg, die Errichtung des lateinischen Kaiserreiches in Konstantinopel, konnte Innocenz III. einen Augenblick täuschen, wie die von ihm vollzogene Errichtung des lateinischen Patriarchates beweist; das neue Reich war dennoch von Anfang an dem Untergange geweiht. Denn es war eine Schöpfung der Gewalt, und Schöpfungen der Gewalt haben noch nie auf die Dauer dem stillen Prozesse Widerstand geleistet, der sich in dem vergewaltigten Volke vollzieht, bis er stark genug ist, um sie zu vernichten.

Das lateinische Kaiserreich stürzte schon i. J. 1261 zusammen, um nie wieder zu erstehen. Das einzige bleibende Resultat des vierten Kreuzzuges war die Auslösung eines unauslöschlichen Hasses

der Griechen gegen die Lateiner und die lateinische Kirche, der sich von 1204 an in ungezählten Schriften der byzantinischen Theologen Luft machte, und die Stimmung zeitigte, die in den letzten Entscheidungstagen vor dem Falle Konstantinopels das Schlagwort prägte: Lieber türkisch als lateinisch! Das war die Strafe dafür, dass für diesen Kreuzzug nicht der religiöse Faktor, vertreten durch den Papst, sondern der handelspolitische, vertreten durch die Venezianer, der ausschlaggebende Führer geworden war. Die darin liegende Verletzung der Kreuzzugsidee selbst führte bald ein anderes Extrem herbei, den Kreuzzug der Kinder (1212), ein sprechender Ausdruck der Stimmung des gläubigen Volkes gegenüber den christlichen Fürsten. Nicht diese, sondern nur Kinder schienen noch geeignet, das Werkzeug der „Gesta Dei" im Orient zu werden. So beissend die Kritik ist, die dadurch von dem Abendlande selbst an dem vierten Kreuzzug geübt wurde, so traurig war der selbstverständliche Ausgang dieses Unternehmens.

Wieder ein anderer Charakter eignet dem sog. fünften Kreuzzug, den Friedrich II. nach seiner Bannung durch Gregor IX. am 28. Juni

1228 unternahm: man kann ihn den diplomatischen Kreuzzug nennen. Ohne ein eigentliches Heer mit sich zu führen, erreichte der Kaiser auf dem diplomatischen Wege eines Vertrages mit dem Sultan Alkamil von Aegypten grössere Vorteile, als sie der dritte Kreuzzug mit seinen Heeresmassen zu erzwingen vermocht hatte, insbesondere die Rückgabe von Jerusalem, Nazareth, Bethlehem sowie anderer Örtlichkeiten auf dem Pilgerwege von Akkon bis zur Hl. Stadt. Gerade an dieser neuen, modern anmutenden Kreuzzugsidee nahmen aber seine Zeitgenossen starken Anstoss, zumal das bei Verträgen selbstverständliche Korrelat von Zugeständnissen seitens Friedrichs II. nicht fehlte. Abgesehen davon, dass der Inhalt dieser Gegenleistungen, die Preisgabe Nordsyriens, die Ueberlassung der Omarmoschee usw. an die Sarazenen geeignet war, gerechte Bedenken zu erregen, war schon die Tatsache der Verhandlungen eines christlichen Kaisers mit einem Ungläubigen für eine Zeit unerträglich, der schon die Häresie todeswürdig erschien. Nicht Unterhandlung, sondern Unterwerfung: das musste das Losungswort des Kaisers sein! Es war diesen Anschauungen durchaus

entsprechend, wenn Gregor IX. in dem Vorgehen Friedrichs die Erfüllung seines eidlichen Versprechens, einen Kreuzzug zu unternehmen, nicht erblicken konnte.

Je mehr der religiöse Faktor im Verlaufe der Kreuzzugsbewegung zurückgetreten war, um so reiner wurde er durch Ludwig IX. von Frankreich vertreten, mit dessen Namen die zwei letzten Versuche verknüpft sind, den zweiten Verlust Jerusalems nach der Niederlage der Christen bei Gaza (1244) rückgängig zu machen. Sie stellen das glänzendste Blatt in dem Ruhmeskranze des hl. Königs dar, wenn auch dem trefflichen Willen Ludwigs das Vollbringen versagt blieb. Trotz dem Aufrufe des I. Konzils von Lyon fand er keinen Mitstreiter unter den abendländischen Königen, als er seinen ersten Zug nach Ägypten antrat, wo er nach einem guten Anfange bald in Gefangenschaft geriet. Nachdem er sich und seine überlebenden Leidensgenossen losgekauft hatte, konnte er nur gleichsam als Pilger das Hl. Land betreten und sich einige Jahre lang in den Dienst der Christen stellen. Die trügerische Hoffnung, den Sultan mit seinen Untertanen bekehren und auf diese Weise eine

breitere Operationsbasis gewinnen zu können, führte ihn das zweite Mal nach Tunis, vor dessen Toren er aber schon nach einigen Wochen von einer Seuche dahingerafft wurde. Wohl schien es in den folgenden Jahrzehnten zu wiederholten Malen, als ob noch ein Kreuzzug zustandekommen würde; es blieb aber bei Versprechen und Beratungen, während dessen die Christen im Orient eine Stütze um die andere verloren. Als Akkon am 18. Mai 1291 fiel, verschwand der letzte Überrest der Schöpfungen des ersten Kreuzzuges. Es ist kein Zufall, dass dieses Ereignis eintrat in dem Augenblicke, in dem die Zeit der Vorherrschaft des Papsttums zur Rüste ging

Diese Skizze zeigt zur Genüge, dass die Kreuzzüge, so bedeutsam die Stellung ist, die ihnen innerhalb der Entwicklung des Mittelalters zugewiesen werden muss, samt den Ritterorden, deren Entstehung sie veranlassten und von denen den Deutschherren noch eine fruchtbare Aufgabe in dem Bekehrungswerke der Preussen (seit 1226) erblüte, während die Johanniter auf der Insel Rhodus bis 1522 die Vorkämpfer der Christenheit gegen die Türken bildeten, der Templerorden aber bald seinen Untergang fand (1312), nicht zu den

bleibenden Errungenschaften der mittelalterlichen Blütezeit gezählt werden dürfen. Ihre Idee wurde von den Päpsten noch über diese Blütezeit hinaus festgehalten, namentlich während des 14. und 15. Jahrhunderts. Die praktische Unmöglichkeit aber, diese Idee noch einmal zu verwirklichen, beweist besser als vieles andere, dass am Ende des 13. Jahrhunderts die Grundpfeiler des mittelalterlichen Baues ins Wanken geraten waren. Heute erzählen uns nur noch die alten Chroniken und die Ruinen der Kreuzfahrerbauten in Palästina und Syrien von jenen glorreichen Tagen. Und wenn zahlreiche Geschichtsforscher ihr noch immer eine bald von Liebe und Begeisterung getragene, bald nüchtern und kritisch gestimmte Geistesarbeit widmen, so wird niemand das Wiederaufleben der Kreuzzüge im historischen Bilde als eine lebendige Nachwirkung derselben in der Gegenwart deuten wollen. Vor dieser Verwechslung bewahrt schon der Blick auf den „kranken Mann“ am Bosporus, der die Fortdauer seiner Existenz im christlichen Europa zumeist dem Umstande verdankt, dass heute keine Kreuzzüge mehr möglich sind!

2.

Wichtiger als die bisherigen Erörterungen, deren Gegenstand die äusseren Lebensgebiete der Kirche bildeten, ist die nähere Beantwortung der Frage, was die mittelalterliche Blütezeit auf den Gebieten ihres inneren Lebens, für den Aufbau ihrer Verfassung, die Verwirklichung ihrer praktisch-religiösen Lebensideale in Mönchtum, Klerus und Volk, die Ausbildung der theologischen Wissenschaft, endlich die kirchliche Kunst wertvolles geleistet hat.

Fassen wir zunächst die kirchliche Verfassung ins Auge, so tritt uns hier vor allem die Ausbildung der innerkirchlichen päpstlichen Macht entgegen. Diese nahm vom 12. Jahrhundert an gleich nach dem Investiturstreite und infolge seines günstigen Ausganges einen Aufschwung, der eine volle Parallele bildet zur Entwickelung der kirchenpolitischen Vorherrschaft des Papsttums, die wir bereits kennen. Die Hebung dieser inneren Machtstellung offenbarte sich zunächst in der Vermehrung des Personals der Kurie, die hervorgerufen wurde durch das Wachsen der Kurialgeschäfte und die Notwendigkeit, geeignete Personen für das Legatenwesen heranzubilden.

Dazu kam die Vermehrung der päpstlichen Einkünfte durch das Entstehen neuer Einnahmequellen, wie die Abgaben von Klöstern und Kirchen, die sich unter den besondern Schutz des römischen Stuhles stellten, die Zinsen von Staaten, die in ein Lehensverhältnis zu ihm traten, der sog. Peterspfennig, der schon früh in England Gebrauch geworden war und nunmehr in Schweden und Norwegen gesetzmäßig eingeführt wurde. Von ausschlaggebender Bedeutung wurde aber die Erweiterung des päpstlichen Wirkungskreises selbst vermittelst der Exemtionen, Appellationen, Reservationen, der unmittelbaren Verleihung von kirchlichen Benefizien und namentlich durch das Legatenwesen, das sich immer mehr einbürgerte.

Dieser Erweiterung der päpstlichen Wirksamkeit entsprach die Weiterbildung des päpstlichen Rechtes durch die kirchenrechtlichen Sammlungen von Anselm von Lucca (1086), Kardinal Deusdedit (1087) und vor allem durch das Decretum Gratiani (zw. 1145—1150), das von Bologna aus die weiteste Verbreitung fand. Innocenz III. war durch seine hervorragende juristische Bildung natürlich in hohem Maße dazu befähigt, die Bedeutung der Rechtssammlungen als Mittel

zu erkennen, um die darin kodifizierten Einzelentscheidungen zur Rechtsnorm werden zu lassen. Er liess daher auch die dritte von den fünf Sammlungen der nachgratianischen Dekretalen herstellen und verlieh ihr einen offiziellen Charakter. Wie siegreich die päpstliche Macht innerhalb der Kirche bis in die entferntesten Diözesen vordrang, besonders bezüglich der Besetzung der Bistümer (Postulationen) und der Verleihung von Benefizien (Provisionen, Exspektanzen), davon legt sein Registrum mit seinen Tausenden von kirchlichen Einzelmaßnahmen ein beredtes Zeugnis ab, sowie auch von der durch ihn erreichten Zurückdrängung der königlichen Gewalt über die Kirche in allen grösseren Reichen mit Ausnahme von Frankreich, von seinen Kämpfen für die kirchliche Steuerfreiheit u. dgl. Dieser Prozess der Zentralisierung der kirchlichen Verwaltung, verbunden mit der Weiterentwickelung des päpstlichen Finanz- und Steuerwesens (Servitien, Annaten, allgemeine Kirchensteuern), setzte sich im 13. Jahrhundert in der von Innocenz III. vorgezeichneten Richtung konsequent fort und hatte zur Folge, dass die reale Bedeutung des Metropolitanwesens in demselben Maße herunter-

sank, in dem die kirchliche Zentralgewalt sich unmittelbar in den einzelnen Diözesen geltend machte. Der rechtliche Niederschlag dieser Entwickelung ist enthalten in den zwei grossen offiziellen Dekretalensammlungen von Gregor IX. (1234) und Bonifaz VIII. (1298), die nebst den Registern der einzelnen Päpste des 13. Jahrhunderts die Fundgruben bilden für die nähere Betrachtung der gewaltigen Steigerung der innerkirchlichen päpstlichen Macht in der Blütezeit des Mittelalters, deren Hauptleistung auf dem Gebiete der kirchlichen Verfassung sie darstellt.

Wer möchte behaupten, dass sie ohne Schattenseiten war, angesichts der Tatsache, dass solche schon von den Zeitgenossen wahrgenommen und hervorgehoben wurden, und zwar von den besten unter ihnen? Es sei nur erinnert an die Klagen des hl. Bernhard von Clairvaux über die Missbräuche des Appellations- und Legatenwesens, bei denen nicht vergessen werden darf, dass sie noch aus der Zeit der Anfänge dieser Entwickelung stammen. Die entscheidende Frage ist es aber gar nicht, welchen Wert die einzelnen Elemente der Entwickelung besitzen, von denen ja gerade diejenigen, an denen gerechter Anstoss

genommen wurde, seit langer Zeit wieder verschwunden sind. Diese lautet vielmehr dahin, ob ihre wesentliche Richtung berechtigt war oder nicht; denn damit ist zugleich das Urteil über ihr bleibendes Resultat entschieden. Ihre Richtung war nun offenbar universalistisch; denn sie verfolgte das Ziel, die Zentralstellung des Papsttums praktisch und tatsächlich zur Geltung zu bringen mit dem Rechte unmittelbaren jurisdiktionellen Eingreifens in die Verhältnisse der einzelnen Kirchen. Dieses Recht ist aber in der dogmatischen Idee des römischen Papsttums eingeschlossen, und damit ist auch die Frage nach der wesentlichen Berechtigung der Ausbildung der innerkirchlichen Machtstellung des Papstes für jeden in bejahendem Sinne entschieden, der sich zu jener dogmatischen Idee bekennt. Die Verneinung der grundsätzlichen Frage ist aber ebensowenig voraussetzungslos als ihre Bejahung; denn sie beruht in letzter Linie in der ablehnenden Stellung zu derselben dogmatischen Idee vom römischen Papsttum. Von derselben Voraussetzung ist auch der gegnerische Vorwurf beherrscht, dass die Päpste des 12. und 13 Jahrhunderts die Zerstörung des Episkopal- und Metropolitanwesens betrieben haben.

Will man die Frage rein historisch fassen, so muss sie dahin lauten, ob die Steigerung der innerkirchlichen Macht des Papsttums segensreich war für die Gesamtentwickelung der abendländischen Kirche und Kultur im 12. u. 13. Jahrhundert, oder ob sie die aufsteigende Bewegung gehemmt hat. Diese Frage stellen nach unseren früheren Erörterungen über das Verhältnis zwischen den beiden Grundfaktoren des Mittelalters, die ich hier nicht wiederholen will, heisst sie auch lösen. Auch der prinzipielle Gegner des Papsttums kann nicht leugnen, dass seine innere Machtstellung trotz vieler Schattenseiten den tatsächlichen Bedürfnissen der Zeit entsprach. Ohne diese Machtstellung wären die Päpste nicht befähigt gewesen, den Kampf um die Freiheit der Kirche und ihre Selbständigkeit gegenüber königlicher und kaiserlicher Gewalt zu kämpfen und mit diesem Kampfe zugleich die höchsten und edelsten Güter der abendländischen Christenheit zu schützen. Diese Erkenntnis drängt sich vom rein historischen Standpunkte aus jedem auf, der weiss, wie oft die einzelnen Bischöfe sich vor der Gewalt ihrer Landesherren, deutscher Kaiser wie französischer und englischer Könige,

schmählich gebeugt haben, und wie oft das Eingreifen des Papsttums allein die gefährdete Sittlichkeit, die verletzte Heiligkeit des christlichen Ehelebens gerettet hat. Und noch ein zweites ergibt sich aus rein historischen, „undogmatischen“ Erwägungen. Ohne die universalkirchliche Machtstellung des Papsttums wäre die abendländische Christenheit in dem mit ihr chronologisch zusammenfallenden Zeitalter der nationalen Differenzierung der germanischen Völker in mehrere Nationalkirchen auseinandergefallen, in eine deutsche, französische, englische, in verschiedene skandinavische. Weder die Schicksale der griechisch-byzantinischen Nationalkirche noch die Zerklüftung des protestantischen Kirchenkomplexes ist aber danach angetan, eine solche Eventualität als einen Segen für die abendländische Kultur zumal im 11. oder 12. Jahrhundert zu werten. Ihr Eintreffen hätte die Verkümmerung des religiösen, ja des abendländischen Kulturlebens überhaupt unfehlbar nach sich gezogen.

Vom mittelalterlichen Papsttum zum mittelalterlichen Mönchtum ist nur ein Schritt: beide waren eng mit einander verbunden und beide

teilen sich in den Ruhm, die Hauptfaktoren der Blütezeit zu sein, die wir zu würdigen haben, jenes für das Gebiet der Kirchenpolitik und der kirchlichen Gesamtverwaltung, dieses aber für das innerreligiöse Leben. Als solchen erwies sich der Benediktinerorden von Anfang an und in dieser Eigenschaft bewährte er sich in den dunklen Tagen des Verfalles des karolingischen Kirchen- und Kulturlebens. Der Umstand, dass von dem Benediktinerkloster Clugny die innerkirchliche Reformkraft ausging, hätte schon genügt, um dem Mönchtum eine Vorzugsstellung in der Entwickelungsperiode des Mittelalters zu sichern, die sich als die Frucht der kirchlichen Reformbewegung darstellt. Diese Erscheinung beruht aber noch auf einem tieferen und allgemeineren Grunde, nämlich darauf, dass in dem Mönchtum diejenigen Vorbedingungen am günstigsten verwirklicht waren, welche dem altchristlich-lateinischen Lebensfaktor den weitgehendsten Einfluss verbürgten. Wer die Welt verliess und in das Kloster ging, beseitigte für seine Person den grössten Teil der Schwierigkeiten, die der Verwirklichung der christlichen Lebensideale entgegenstanden inmitten einer Gesellschaft, die

noch ganz von dem germanischen Naturideale beherrscht war. Wie schwer es hielt, diese Herrschaft zu brechen, erhellt zur Genüge aus der Tatsache, dass auch die Organe der Kirche in der Welt immer wieder in ihren Bann gezogen wurden. Sollte daher die mittelalterliche Gesellschaft von dem Geiste des Christentums in seiner altchristlich-lateinischen Gestalt wirklich durchdrungen werden, so mussten so viel Einzelpersonen als möglich in ein Milieu versetzt werden, das sie gleichsam aus der germanischen Welt in die altchristliche versetzte und ihnen zugleich die soziale Unterstützung bot für die schwierige religiös-sittliche Arbeit, deren Forderungen der Einzelne in der Welt unter den gewöhnlichen Lebensverhältnissen in ihrem vollen Umfange kaum zu erfüllen vermochte. Damit ist der innerste Grund der geradezu erstaunlichen Zahl der mittelalterlichen Klöster herausgestellt, die so oft in ihrer wesentlichen Bedeutung für den wahren Fortschritt des gesamten Kulturlebens des Mittelalters unterschätzt, wenn nicht geradezu in denkbar oberflächlichster Weise verkannt und verurteilt wird. Damit ist zugleich der ursächliche Zusammenhang erklärt, der zwischen

der Blütezeit des Mittelalters und den klösterlichen Neubildungen des 12. und 13. Jahrhunderts besteht.

Die erste derselben, der Karthäuserorden, ist noch eine Reaktion gegen die Herrschaft des germanischen Naturideals im 10.—11. Jahrhundert. Der Anstoss an dem unwürdigen Leben des Erzbischofs Manasses de Gournay von Rheims, der von Gregor VII. abgesetzt werden musste, bildete ja den psychologischen Ausgangspunkt für seine Gründung durch Bruno von Köln, Domscholasticus von Rheims und Kanzler des Erzstiftes († 1101), den der Kampf mit seinem Erzbischofe zum Entschluss führte, seinem kirchlichen Amte zu entsagen und sich ganz von der Welt zurückzuziehen. Derselbe Zug nach völliger Abschliessung von der Welt hatte schon in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts die Stiftungen von Camaldoli und Vallombrosa hervorgerufen als erste Offenbarungen der kirchlichen Reformbewegung in Italien und ihres Kampfes gegen die Verweltlichung des italienischen Klerus. Dieser Zug bedurfte aber einer Organisation, wenn er eine kirchliche Macht werden sollte, und diese gab ihm Bruno durch die Verbindung

des ägyptischen Anachoretentums mit dem abendländischen Coenobitentum nach der Regel des hl. Benedikt. Das Einsiedlerleben bildet die Grundlage: daher die einzelne Zelle, das „ewige Schweigen", das Vorwalten der Aszese. Dem gemeinsamen Klosterleben entsprachen aber die gemeinsamen religiösen Übungen, das gemeinsame Oberhaupt und das Institut der Laienbrüder. Die Vorschriften der Benediktinerregel über die Aufnahme von Mitgliedern, das Noviziat, die Ausübung der Gastfreundschaft wurden beibehalten, diejenigen über die Lebenshaltung aber naturgemäß verschärft. Diese Eigenart bildet eine genügende Erklärung für die geringe Ausbreitung des Ordens, der nur tiefreligiös und streng aszetisch gestimmte Seelen anziehen konnte, die zu allen Zeiten die Ausnahme bilden. Den religiösen Bedürfnissen weiterer Kreise kam eine zweite klösterliche Neubildung entgegen, der Zisterzienserorden.

Dieser verdankt seine Entstehung einer Reaktion innerhalb des Benediktinerordens selbst, deren Träger, Robert von Molesmes, im Gegensatze zu den reichen Benediktinerstiften seiner Zeit die Rückkehr zur ursprünglichen

Strenge und Einfachheit der Regel des heil. Benediktus forderte. Er erhielt ein zweites charakteristisches Merkmal durch die Fruchtbarmachung des sozialen Zuges der Zeit, den die Charta caritatis vom Jahre 1118 auf das Mönchsleben übertrug, indem sie die Forderung der beständigen Verbindung zwischen Mutter- und Tochterkloster „in einer Liebe, nach einer Regel und nach gleichen Sitten" aufstellte und dadurch das Ordenswesen im eigentlichen Sinne des Wortes gründete. Zur Herstellung und Gewährleistung dieser bleibenden Verbindung sollten zwei Neuerungen dienen, die sich als sehr zweckmäßig erwiesen: die Visitationspflicht des jeweiligen Mutterklosters gegenüber seinen eigenen Tochterklöstern und die alljährliche Abhaltung des Generalkapitels in Citeaux zur Schaffung und Wahrung einer lebendigen Tradition für den Gesamtorden. Dazu kam als drittes Merkmal die Ablehnung jeder Art von Laienherrschaft und zu diesem Zwecke die Verpflichtung eines jeden Gliedes der grossen, internationalen Familienorganisation, sich durch Ackerbau und Viehzucht eine volle wirtschaftliche Selbständigkeit zu erobern. Der Gründer des Klosters von Citeaux

war gestorben, ohne die bedeutsame Frucht seiner Initiative zu ahnen, und sein dritter Nachfolger musste bereits befürchten, dass das Kloster selbst aussterben werde, als diesem der Mann geschenkt wurde, der den neuen Orden zu einer kirchlichen Grossmacht erheben sollte und daher als sein eigentlicher Gründer zu bezeichnen ist: Bernhard von Clairvaux. Mit Recht hat man die Zeit von 1112—1153 das Zeitalter Bernhards genannt, so mächtig und so allgemein war der Einfluss, den dieser einfache Mönch auf seine Gegenwart ausübte, auf Kaiser und Papst, auf Welt und Kirche, auf die kirchenpolitischen wie auf die theologischen Kämpfe derselben. Der geistliche Führer seiner Zeit, ist er auch ihr Richter geworden durch sein Buch De consideratione an Papst Eugen III., das den vollgültigen Beweis der Vereinbarkeit der innigsten Hingabe an die Kirche mit der schärfsten Zurechtweisung kirchlicher Missbräuche erbracht hat. Als der erste Mystiker des Mittelalters schlug er in seinen zahlreichen Predigten Saiten an, die nicht mehr verklingen sollten. Kein Wunder, dass sein Orden eine unglaublich rasche Verbreitung fand. In Deutschland allein betrug die Zahl der Zister-

zienserklöster am Ende des 12. Jahrhunderts schon mehr als fünfhundert.

In einem noch höheren Maße als der Zisterzienserorden stellt sich der Orden der Prämonstratenser als eine Neubildung dar; denn sein Gründer, Norbert von Xanten († 1134), ein Zeitgenosse Bernhards von Clairvaux, wählte nicht die Benediktiner-, sondern die Augustinerregel als Grundlage. Diese ist bekanntlich nicht ein Werk des hl. Augustinus selbst; wohl aber bildet das Mahnschreiben des grossen Kirchenlehrers an einen Verein von Nonnen in Hippo ihren Grundstock. Sie entstand gegen Ende des 11. Jahrhunderts aus dem Bedürfnisse, eine Lebensnorm für den Klerus zu schaffen, deren Autorität sich mit derjenigen des Patriarchen des abendländischen Mönchtums messen könnte. Dass man zu diesem Zwecke auf den grössten Geist zurückgriff, den die altchristlich-lateinische Kirche den ihrigen nennen konnte, stellt dem richtigen Blicke ihrer ersten Bearbeiter ein glänzendes Zeugnis aus. Norbert fügte weitere Statuten hinzu, die er dem Chorherrenstift St. Viktor in Paris entlieh. Diese Neuerung innerhalb des mittelalterlichen Mönchtums erklärt sich aus der ursprüng-

lichen Absicht Norberts, den Weltklerus zu reformieren. Erst als ihm dies nicht gelang, entschloss er sich zu einer eigenen Stiftung, die neben einem streng aszetischen Leben die Pflege der Volkspredigt als Hauptziel verfolgte. In dem Liber consuetudinum aus der Mitte des 12. Jahrhunderts erscheint die Organisation des neuen Ordens ausgereift; sie weist eine sehr nahe Verwandtschaft mit dem Zisterzienserorden auf, zu dem sie geradezu eine Parallele bildet. Auch in seiner Verbreitung stand der Prämonstratenserorden hinter seinem unmittelbaren Vorgänger nicht zurück. Beide haben sich im besonderen für die Christianisierung und Kolonisierung des nordöstlichen Deutschland grosse Verdienste erworben. Beide waren durch ihre eigene Bodenwirtschaft wesentlich auf das Land angewiesen, wenn es auch an Prämonstratenserklöstern in Städten von Anfang an nicht fehlte. In diese Lücke traten im 13. Jahrhundert neue Ordensbildungen, die aber zugleich völlig neue Blüten des katholischen Ordenslebens werden sollten und als solche zu den hervorragendsten Schöpfungen der mittelalterlichen Blütezeit gehören: die Mendikantenorden.

Unter diesem Namen werden die vier grossen Orden der Franziskaner, Dominikaner, Augustiner-Eremiten und Karmeliter, die das 13. Jahrhundert entstehen sah, zusammengefasst, und dazu berechtigen ohne Zweifel mehrere Momente, die ihnen gemeinsam sind und sie zugleich von den älteren Ordensstiftungen scharf unterscheiden: ihre zentralistische Organisation mit je einem Ordensgeneral an der Spitze, die Erweiterung ihrer Tätigkeit durch die Seelsorge in ihrem ganzen Umfange und infolgedessen die Verlegung des Schwerpunktes derselben von innen nach aussen, endlich der Verzicht auf eine gesicherte materielle Grundlage, von dem sie ihren Namen bekamen. Fasst man aber ihre individuellen Eigenschaften ins Auge sowie die Stellung, die ein jeder von ihnen in der Kirche des 13. Jahrhunderts einnahm, so kann keinem Zweifel unterliegen, dass der Schöpfung des hl. Franziskus von Assisi die Palme gebührt.

Den Blick fesselt aber hier vor allem Franziskus selbst, die erste kirchliche Persönlichkeit des 13. Jahrhunderts, obgleich er weder Papst noch Bischof, nicht einmal Priester war, noch zu den Koryphäen der theologischen Wissenschaft ge-

hörte: ein untrüglicher Beweis dafür, dass nicht die auf der Höhe der Macht oder des Wissens stehenden Männer die fruchtbarste Wirksamkeit in der Kirche auszuüben berufen sind, sondern die demütigen Arbeiter im Dienste der Religion der Liebe und der ärmsten Kinder Gottes auf Erden! Stundenlang möchte man bei der Betrachtung dieser einzigartigen, sonnigen, liebreichen und liebreizenden, wahrhaft übermenschlichen Erscheinung verweilen. Als die „Blume der Jugend“ von Assisi wurde Franziskus einen Augenblick in die Fesseln der Welt verstrickt, deren Freuden er mit seinen Spielgenossen huldigte. Als er aber die Eitelkeit der rauschenden Feste und alles weltlichen Strebens und Treibens eingesehen und seinem reichen Vater das letzte Gewand zurückgegeben hatte, das er von ihm besass, da trat er bald aus seiner Einsamkeit heraus, „frohlockend wie ein Riese, zu laufen seinen Weg“. Es war der dornenreiche Weg vollständiger Loslösung von der Welt, tiefster Verachtung ihrer vergänglichen Güter, männlicher Bekämpfung ihres geistigen und sittlichen Elendes. Es war aber auch der gnadenreiche, sorgenfreie, herzerquickende Weg des Siegers über die Welt,

des erfolgreichen Verkünders des Evangeliums an die Armen und Niedrigen, des Bräutigams der Armut, der den schmachtenden und dürstenden Seelen Reichtümer der Liebe und Barmherzigkeit in Hülle und Fülle spendete, des Liebhabers der Natur, der die ganze sichtbare Schöpfung, die Blumen des Feldes, die Vögel der Luft, die Tiere des Waldes als seine Brüder und Schwestern herzte und in seinem unvergleichlichen Hymnus an die Sonne alles Leben und alles Sterben zum Lobe Gottes aufrief, endlich des geistigen Vaters einer unermesslich grossen Familie, die sich seit Jahrhunderten von den Brosamen nährt, die von der reichbesetzten Tafel seines religiösen Lebens gefallen sind. Dieser Weg führte ihn immer höher und höher hinauf in das sonnige Reich innigster, überschwenglichster Liebe zu Gott, zu den Menschen, zur ganzen Natur, zu seiner Braut, der Armut, bis er auf einem neuen Berge der Verklärung anlangte, auf dem sich seine mystische Vereinigung mit dem Gekreuzigten in unnennbarer Liebes- und Schmerzensseligkeit vollzog! Diese Bedeutung des hl. Franziskus als des religiösen Heros des Mittelalters wird heute von allen Seiten anerkannt, und gerade unsere Gegen-

wart bemüht sich, sie durch zahlreiche Forschungen in ein noch helleres Licht zu stellen.

Man kennt die inneren Schwierigkeiten, welche die Gründungsjahre des Ordens begleiteten, und die Franziskus veranlassten, schon mehrere Jahre vor seinem Tode das Generalat niederzulegen. Diese Schwierigkeiten waren unausbleiblich; denn sie lagen in dem Gegensatze zwischen dem religiösen Enthusiasmus des Stifters und den Bedürfnissen seiner Stiftung nach festen Organisationsformen. Es ist das Verdienst des Kardinals Hugolin, in milder und zugleich zielbewusster organisatorischer Arbeit den frühen Untergang der von Franziskus entflammten religiösen Bewegung verhütet zu haben. Wie hoch er ihn aber als den Träger höchster religiöser Ideale verehrte, beweist die Tatsache, dass er als Papst Gregor IX. den „Poverello" noch vor Ablauf des zweiten Jahres nach seinem Tode (3. Okt. 1226) in die Zahl der Heiligen der katholischen Kirche aufnahm (16. Juli 1228).

Eine ganz andere Persönlichkeit als Franziskus war Dominikus, der Stifter des zweiten grossen Mendikantenordens: „der eine war seraphisch ganz an Gluten, durch Weisheit war der andere

auf Erden ein Schimmer von dem Licht der Cherubinen“ (Dante). Dominikus prägte daher auch seiner Stiftung einen anderen Charakter auf. Schon sein erstes Auftreten als Prediger gegen die Albigenser zeigt, dass er den Schwerpunkt des religiös-kirchlichen Lebens in die Sphäre des Glaubens verlegte; er war Intellektualist, nicht Mystiker. Die Predigt und die Verteidigung des wahren kirchlichen Glaubens sollte daher auch die Hauptaufgabe seines Ordens werden. Er war jedoch voll Verständnis für das Ideal der demütigen Nachfolge Christi, die ihm in dem armen Leben des hl. Franziskus und seiner Brüder in seltener Vollkommenheit entgegentrat; er machte Franziskus sogar den Vorschlag, ihre beiden Stiftungen zu verschmelzen. Franziskus ging nicht darauf ein; auf seinen Einfluss ist es aber zurückzuführen, dass Dominikus, der zuerst die Augustinerregel angenommen hatte, sich für das franziskanische Armutsprinzip in gemildeter Gestalt entschied. Als er 1221 in Bologna starb, war die Organisation seines Ordens bereits vollendet, und dieser ging einer harmonischen Weiterentwickelung entgegen, die nur am Anfang des 14. Jahrhunderts

durch einen Armutsstreit gestört wurde. In dem Franziskanerorden hingegen führte der innere Gegensatz zwischen der strengeren und der milderen Armutspraxis zu schwierigen und langwierigen inneren Kämpfen. Das Festhalten der sog. Spiritualen an dem ursprünglichen Armutsideal ihres Gründers drohte sogar einen Augenblick den ganzen Orden in einen verhängnisvollen Gegensatz zur kirchlichen Autorität, die sich für die mildere Auffassung des Armutsgelübdes aussprach, zu treiben; die starke Nachwirkung des Geistes des hl. Franziskus, der nicht nur der Bräutigam der Armut, sondern auch ein treuer Sohn der Kirche gewesen war, verhinderte jedoch diesen traurigen Ausgang. Nur bei den sog. Fratizellen obsiegten ketzerische und politische Tendenzen, die sie in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts sowohl von der Kirche als von dem Gesamtorden trennten. Dieser konnte aber seine ursprüngliche Einheit nicht mehr wiedergewinnen; aus den angedeuteten inneren Kämpfen gingen vielmehr die zwei Ordenszweige der Observanten und Konventualen hervor, die bis zum heutigen Tage nebeneinander bestehen und zu denen im 16. Jahrhundert der Kapuzinerorden hinzutrat.

Weit geringere Bedeutung als die zwei genannten neuen Orden besitzen die Augustiner-Eremiten und Karmeliter, die als Mendikantenorden nur eine Nachbildung der Stiftung des hl. Franziskus darstellen. Der Versuch, die Hauptkräfte des Ordenslebens im 12. und 13. Jahrhundert zu würdigen, muss vollends davon absehen, die zahlreichen kleineren Ordensbildungen wie die Orden von Fontevraud und Grandmont, die Antoniter, Trinitarier, Hospitaliter, Serviten u. a. näher ins Auge zu fassen, die sich alle in ihrer Entstehungszeit wahre Verdienste um die christliche Gesellschaft erwarben, die aber an universal-kirchlicher Bedeutung hinter den Karthäusern, Zisterziensern, Prämonstratensern, Franziskanern und Dominikanern weit zurückstehen. Dass wir in diesen grossen Orden nicht bloss zeitgeschichtlich wertvolle, sondern auch bleibende Errungenschaften der mittelalterlichen Blütezeit zu erblicken haben, unterliegt keinem Zweifel. Als solche erweist sie sowohl die Vortrefflichkeit ihrer inneren Organisation als ihr Fortwirken in der katholischen Christenheit bis zur Gegenwart trotz der vielen Stürme, die im Verlaufe der letzten Jahrhunderte über sie dahin-

brausten und die in letzter Linie nur dazu dienten, sie in den inneren Kämpfen zu unterstützen, die ihnen, mit Ausnahme des Karthäuserordens, der Gegensatz zwischen der Hoheit ihrer Ideale und der menschlichen Schwäche ihrer Glieder mehr als einmal aufnötigten.

Weniger günstig gestaltete sich auch in der Blütezeit des Mittelalters die kirchliche und religiös-sittliche Lage des Weltklerus. Den Hauptgrund für diese Erscheinung habe ich oben (S. 167) schon angedeutet: dem Weltklerus fehlten gerade infolge seiner Stellung inmitten der germanischen Gesellschaft die reichen Mittel sittlich-religiöser Natur, über welche die Orden verfügten, um die verderblichen Einflüsse besonders auf dem Gebiete des sittlichen Lebens, die von dieser Gesellschaft selbst ausgingen, siegreich überwinden zu können. Wie daher die innerkirchliche Reformbewegung nach der karolingischen Verfallszeit nicht von ihm, sondern von dem Mönchtum ausging, so kann es nicht wundernehmen, dass er auch in der Folgezeit an religiös-sittlicher Kraft und Energie den Orden nachstand, wenn er auch an dem kirchlichen Aufschwung immer mehr teilnahm. Die ersten Bemühungen um seine

religiös-sittliche Hebung machten die Bischöfe, die sich der Reformpartei anschlossen, namentlich zur Zeit der deutschen Päpste. Das energische Auftreten Gregors VII. gegen Simonie und Inkontinenz gab diesen Bestrebungen die höchste kirchliche Sanktion; die unmittelbaren praktischen Erfolge des grossen Papstes waren aber noch gering. Erst im Verlaufe des 12. Jahrhunderts vollzogen sich namhaftere Fortschritte des religiösen Lebens innerhalb des Klerus. Um diese erreichen zu können, stellte sich die Notwendigkeit heraus, auch für den Weltklerus eine soziale Organisation zu schaffen, die sich als eine vollgültige Parallele zum Mönchsleben darstellt. Das geschah durch die Augustinerregel, die wir bei der Würdigung des Prämonstratenserordens kennen gelernt haben (S. 173), und deren Entstehung den sprechendsten Beweis für die Richtigkeit unserer obigen Ausführungen über die Notwendigkeit bildet, die Organe der Kirche in die altchristliche Welt zurückzuversetzen, wenn sie wirksame Vertreter des religiös-kirchlichen Lebensfaktors des Mittelalters werden sollten. Die regulierten Augustiner-Chorherren unterschieden sich wohl von den eigentlichen Orden

durch ihre Lebensaufgabe als Seelsorger für bestimmte kirchliche Bezirke und somit durch ihre unmittelbare Zugehörigkeit zu den Diözesanverbänden; ihre Lebensordnung war aber derjenigen der Orden fast gleich. Ihre Verbreitung erfolgte in Italien, Frankreich und Deutschland sowohl durch Neugründungen als durch die Annahme der Augustinerregel seitens einer grossen Anzahl von älteren Stiften. Die Versuche, die regulierten Chorherrenstifte zu Kongregationen zusammenzuschliessen, wodurch die Parallele zu den Orden noch grösser geworden wäre, blieben erfolglos. Die Dom- und städtischen Kollegiatstifte nahmen die Augustinerregel nicht an, standen aber gerade aus diesem Grunde den regulierten Chorherrenstiften in sittlich-religiöser Beziehung nach, da die Ablehnung der neuen Regel meistens deshalb erfolgte, weil sie die höheren Forderungen derselben nicht erfüllen wollten.

Was den eigentlichen Pfarrklerus betrifft, so sind wir über seine geistige und religiös-sittliche Höhenlage im 12. Jahrhundert wenig unterrichtet, was sich ja aus der bescheidenen Stellung der sog. Plebani im Mittelalter leicht erklärt. Was wir aber erfahren, ist nicht günstig. Es kann

leider nicht in Abrede gestellt werden, dass während des ganzen 12. Jahrhunderts das Zölibatgesetz sehr häufig übertreten wurde; das beweisen die zahlreichen Verbote der Priesterehe (auf den ersten drei Laterankonzilien und verschiedenen Partikularsynoden) und wird auch durch direkte Zeugnisse bestätigt. Hier waren somit noch manche wichtige Fortschritte von der Zukunft zu erwarten. Es kann nicht behauptet werden, dass das 13. Jahrhundert diese Erwartungen erfüllte; das beweist die häufige Einschärfung des Zölibatgesetzes sowie der Inhalt zahlreicher Synodaldekrete, die gegen die mannigfachen Verfehlungen der Kleriker gerichtet werden mussten. Die grosse Verbreitung der Mendikantenorden in den Städten führte unerquickliche Streitigkeiten derselben mit dem Pfarrklerus herbei, denen Bonifatius VIII. durch genaue Bestimmungen über die beiderseitigen Befugnisse inbezug auf die Predigt, das Beichthören und die kirchlichen Begräbnisse den Boden zu entziehen suchte, ohne sie jedoch aus der Welt schaffen zu können.

In der religiösen Lebensentwickelung des Weltklerus, bei deren Beurteilung übrigens

nicht vergessen werden darf, dass sie von den mannigfachsten Orts- und Personen-Verhältnissen abhing, brachte es somit die mittelalterliche Blütezeit nicht zu Resultaten von maßgebendem Charakter oder bleibendem Wert. Die bleibenden Errungenschaften liegen vielmehr auf kirchenrechtlichem Gebiete, in der Aufhebung des Eigenkirchenrechtes und dessen Ersetzung durch das Patronatsrecht, die Alexander III. verfügte, in der Entstehung der städtischen Einzelpfarreien, in dem Aufkommen neuer Organe der Diözesanverwaltung, in der Einführung des bischöflichen Pönitentiars, in der Bildung des Instituts der Weihbischöfen zunächst infolge des Verlustes zahlreicher Bischofssitze in den Kreuzfahrerstaaten, in der Ausbildung der rechtlichen Stellung der Domkapitel als selbständiger kirchlicher Korporationen, in der damit zusammenhängenden Beschränkung des Bischofswahlrechtes auf die Kanoniker u. dgl. m. Zu diesen Errungenschaften sind aber andere Erscheinungen, die immer häufiger wurden, nicht zu rechnen, wie die Inkorporationen, wodurch Kirchenpfründen, insbesondere Pfarrbenefizien, Klöstern, Stiften und anderen kirchlichen Korporationen zur Hebung

ihrer Einkünfte einverleibt wurden, der sog. Cumulus beneficiorum, d. h. der Besitz zweier oder mehrerer Pfründen seitens eines und desselben Inhabers, und die Kommendationen, d. h. die Verleihungen der Einkünfte eines kirchlichen Benefiziums ohne die Übernahme der damit verbundenen kirchlich-religiösen Verpflichtungen, gegen die das Konzil von Trient als gegen fruchtbare Quellen arger Missbräuche nach vielen früheren Verboten energisch vorging. Zu den heute völlig verschwundenen Institutionen gehören auch die Sendgerichte, d. h. die geistlichen Sittengerichte, die im fränkischen Reiche aus den bischöflichen Kirchenvisitationen erwachsen waren und vom 12.—15. Jahrhundert ihre grösste Wirksamkeit entfalteten. Während früher die Sendgerichtsbarkeit ausschliesslich den Bischöfen zustand, vollzog sich die Umbildung der Sendgerichte vom 11. Jahrhundert an dadurch, dass die Archidiakone zu Sendherren und die vereidigten Sendzeugen zu Sendschöffen wurden. Mit dieser Umbildung begann aber auch ihr Ansehen zu sinken, namentlich als die Kompetenz derselben eingeschränkt und die Sendstrafen durch Geldbussen ersetzt wurden, die zum Teil den Sendrichtern

selbst zufielen. Über das Mittelalter hinaus erhielt sich der Send (von synodus) nur in Deutschland, näherhin in den westdeutschen Diözesen.

Wenden wir uns den sittlich-religiösen Verhältnissen der breiteren Volksschichten zu, so kann von vornherein nicht erwartet werden, dass ihnen ein für die Zukunft normativer Charakter zukomme. Hier haben wir es ja mit der germanischen Gesellschaft selbst zu tun, deren Vergeistigung und Veredelung die Aufgabe der Kirche und ihrer Organe bildete. Dieser Arbeit setzte aber die Naturkraft der jungen germanischen Völker einen zähen Widerstand entgegen, den auch die Blütezeit des Mittelalters nicht brechen konnte. Gerade die unbefangene Würdigung der geistigen, sittlichen und religiösen Lage der Volksmassen führt zur Erkenntnis, dass diese Blütezeit selbst auf die höheren Gesellschaftskreise in Welt und Kirche beschränkt werden muss, wenn man sich nicht eine übertriebene Vorstellung davon machen will. Darüber wird sich übrigens keiner Täuschung hingeben, wer sich auf die Gesetze der sozialen Entwickelung der Völker besinnt und im Lichte derselben erkannt hat, dass alle Kultur von oben nach unten schreitet,

nicht aber umgekehrt. Die tiefen Talgründe, die sich zwischen zwei Gebirgsketten hinziehen, liegen ja noch geraume Zeit in Nebel und Schatten gehüllt, wenn auch die Häupter der Bergriesen, die sie umschliessen, schon stundenlang im herrlichsten und reinsten Sonnenlichte erstrahlen! Wie schwierig es war, die Licht- und Wärmestrahlen des Christentums in die Volksmassen, die während der Verfallszeit des karolingischen Kulturlebens naturgemäß am tiefsten gesunken waren, wieder hineinzutragen, zeigt der Umstand, dass zunächst der Versuch gemacht werden musste, den vielen Privatfehden mit ihrem wüsten Gefolge von Raub und Mord durch die sog. Treuga Dei Einhalt zu tun. Es ist bezeichnend, dass die Waffenruhe vom Mittwoch abend bis zum Montag morgen zuerst in Südfrankreich gegen die Mitte des 11. Jahrhunderts durch die Bemühungen des Abtes Odilo von Clugny, und bald darauf in Nordfrankreich, in Belgien und in der Normandie eingeführt wurde, während Heinrich III. zu gleicher Zeit den allgemeinen Landfrieden in Deutschland proklamierte. Die erste Hebung des religiöskirchlichen Volkslebens erfolgte im 12. Jahrhundert durch die fruchtbaren religiösen

Einwirkungen der neuen Ordensbildungen, insbesondere der Prämonstratenser und Zisterzienser, auf die breiteren Volksschichten, sowie durch die gehobene Seelsorgetätigkeit des Weltklerus, besonders durch die Predigt an allen Sonn- und Festtagen. Den Aufschwung der Volkspredigt bestätigt eine Reihe von zeitgenössischen Zeugnissen sowie die Erhaltung vieler Predigten aus dem Ende des 11. und dem ganzen 12. Jahrhundert. Aus dem Umstand, dass die meisten Predigten bestimmter Prediger sowie die anonymen Predigtsammlungen uns in lateinischer Sprache überliefert sind, ist später geschlossen worden, dass damals die Predigten selbst noch alle in lateinischer Sprache gehalten wurden; genauere Forschungen haben aber gezeigt, dass diese Schlussfolgerung falsch war. Für Deutschland ist sie schon durch die erhaltenen deutschen Predigten, deren älteste Sammlungen in das 11. Jahrhundert fallen, zur Genüge widerlegt. Ebenso gut bezeugt ist die Beichttätigkeit des Weltklerus, und kein ernster Historiker denkt heute noch daran, Innocenz III. die erste Einführung der jährlichen Beicht und der österlichen Kommunion zuzuschreiben. Die tatsächlichen Fortschritte des religiösen Volks-

lebens offenbaren sich aber in den Laienbruderschaften und in der wachsenden Anteilnahme des Volkes an dem kirchlichen Leben. Sie bilden zugleich die kirchliche Parallele zu der bekannten sozialen Bewegung auf profanem Gebiete, die den Aufschwung des Bürgertums im 12. Jahrhundert herbeiführte. Als Offenbarung des fortschreitenden religiösen Volkslebens sind auch die weiblichen Zweigorden der Prämonstratenser und Zisterzienser zu betrachten, da sie nicht zu den kirchlichen Organen gehören wie die Männerorden, sondern die Pflege eines intensiveren religiösen Lebens innerhalb der christlichen Frauenwelt als Hauptaufgabe besitzen. In Deutschland stieg die Zahl der Frauenklöster, die am Anfang des 12. Jahrhunderts etwa 150 betrug, bis zur Mitte des 13. auf mehr als 500 (Hauck).

Neue, mächtige Impulse erhielt das religiöse Volksleben von den zwei grossen Mendikantenorden. Das beweist schon ihre rasche und grosse Verbreitung; denn die grösste Zahl ihrer Mitglieder ging aus den breiteren Volksschichten hervor. Was aber die neuen Orden für die Männer bedeutete, das wurden die von Franziskus und Dominikus gestifteten weiblichen Orden

sowie die Karmeliterinnen und Augustinerinnen für die Frauenwelt des 13. Jahrhunderts. Von noch allgemeinerer Bedeutung für die Hebung des religiösen Volkslebens wurde aber die Institution der sog. Tertiarier oder Bußbrüder und Bußschwestern, durch die Franziskus sein religiöses Ideal in die weitesten Volkskreise hineintrug. Diese fruchtbare Initiative der Bildung eines „dritten Ordens", dessen Mitglieder ihre weltliche Stellung nicht verlassen, sondern inmitten ihrer Standesgenossen das arme Leben der Jünger Christi verwirklichen sollten, gehört Franziskus allein an und bildet nicht die geringste seiner religiösen Grosstaten. Sie beweist, in welch hohem Maße Franziskus die religiösen Bedürfnisse seiner Zeit erkannte; denn sie stellt schliesslich den konsequenten Ausbau der klösterlichen Organisation des religiösen Lebens der mittelalterlichen Gesellschaft dar, die nunmehr auch das Volk ergreifen musste, wie sie schon früher den Weltklerus zum Teil in ihren Bereich gezogen hatte (oben S. 183 f.). In den religiösen Laiengenossenschaften der Begharden und Beghinen in den Niederlanden und am Rhein sowie der Humiliaten in Mailand und Umgebung haben

wir schon im 12. Jahrhundert Äusserungen derselben Bestrebungen zu erblicken. Sie hingen aber sowohl in ihren Entstehungsursachen als in ihrer inneren Gestalt zu eng mit lokalen Verhältnissen zusammen, um die universalkirchliche Bedeutung des dritten Ordens des hl. Franziskus erlangen zu können. Ein Teil der Beghinen nahm übrigens später die Tertiarierregel an und erhielt sich in Belgien bis in die neueste Zeit, während andere Beghinenhöfe und die Begharden überhaupt entarteten, sowie ein Teil der Humiliaten, aus denen der lombardische Zweig der Waldenser hervorging (s. unten S. 205). Der der Kirche treugebliebene Teil wurde von Innocenz III. neu organisiert, musste aber von Pius V. aufgelöst werden. Das Schicksal dieser früheren Versuche zeugt wie von der Schwierigkeit dieser religiösen Laienorganisationen, so auch von der Vorzüglichkeit der Schöpfung des hl. Franziskus, dessen dritter Orden sich bis in die Gegenwart innerhalb der katholischen Laienwelt als eine Quelle reichen Segens erhalten hat.

Der dritte Orden des hl. Dominikus hatte ursprünglich einen anderen Charakter: als „Militia Christi“ in der Welt sollten seine Mitglieder

für die Erhaltung und Sicherung der Kirchengüter Sorge tragen. Erst später wurde er zu einem Bussorden umgestaltet, nach dem Vorbilde des franziskanischen, der auch von anderen Orden, den Prämonstratensern, Karmelitern, Serviten, nachgeahmt wurde.

Auf den Inhalt und die einzelnen Elemente des religiös-kirchlichen Lebens selbst, so wie es im 12. und 13. Jahrhundert gestaltet war — das Kirchenjahr und die mit den Hauptfesten desselben zusammenhängenden geistlichen Schauspiele, den öffentlichen Gottesdienst und seine Bestandteile, Messopfer und Liturgie, Predigt, öffentliches Stundengebet, Verwaltung und Empfang der Sakramente, sodann die Heiligenverehrung verbunden mit dem Reliquien- und Wallfahrtswesen, endlich das charitative Wirken im Dienste der Armen und Kranken — können wir nicht näher einzugehen. Hier erfolgten mannigfache Fortschritte, die sich aber als Weiterentwickelungen der schon längst vorhandenen wesentlichen Elemente charakterisieren. Die Zahl der Feste wurde noch um einige vermehrt, von denen das Fronleichnamsfest (1264) das wichtigste werden sollte. Die geistlichen Schauspiele entstanden im

12. Jahrhundert, entwickelten sich aber erst später im Zusammenhang mit dem Aufschwung der Nationalliteraturen. Die römische Liturgie drang immer mehr vor, ohne jedoch die übrigen Liturgien völlig zu verdrängen. Die Predigt tritt uns im 13. Jahrhundert in einer doppelten Gestalt entgegen als scholastische Kunstpredigt und als die Volkspredigt der neuen Orden, insbesondere der Franziskaner, letztere vorwiegend in der Landessprache. Das öffentliche Stundengebet oder die kanonischen Tageszeiten hatten im 12. Jahrhundert in der päpstlichen Kapelle eine abgekürzte Form erhalten, die von den Franziskanern adoptiert und durch ihren Einfluss in der ganzen Kirche verbreitet wurde. Die Sakramentenverwaltung erhielt eine tiefere Begründung durch die Fortschritte der Lehre von den sieben Sakramenten bei den Scholastikern, die indess nur durch eingehende dogmengeschichtliche Erörterungen verständlich gemacht werden können. Das gilt besonders von der Entwickelung der Lehre von dem Sakramente der Busse, die sich von Abälard bis zu Thomas v. Aquin vollzog. Die Marienverehrung nahm einen grossen Aufschwung bei den Zisterziensern und Prämonstra-

tensern und wurde theoretisch gerechtfertigt durch die Lehre der Scholastiker von der hyperdulia, die der hl. Jungfrau gebühre, im Gegensatze zu einer einfachen Verehrung (dulia) der übrigen Heiligen und der Anbetung (adoratio, latria), die Gott allein gehört. Der Umstand, dass der vierte Kreuzzug viele Heiligenreliquien nach dem Abendlande brachte, steigerte die Reliquienverehrung in hohem Maße. Bei dem Mangel an kritischem Sinn in der damaligen Zeit liefen dabei viele Irrtümer unter, gegen welche die kirchliche Autorität nur selten ihre Stimme erhob, wie z. B. Gregor IX. und das zweite allgemeine Konzil von Lyon. Dass Missbräuche ernsterer, weil ethischer Natur sich auch in das Heiligtum einschlichen, braucht nach der Schrift von Ad. Franz über die Messe im deutschen Mittelalter (1902) nicht mehr nachgewiesen zu werden. Das Wesen des religiösen Lebens wurde jedoch nicht davon berührt, und wer die wesentlichen Formen und Elemente desselben grundsätzlich ablehnt, stellt sich nicht bloss in Widerspruch mit dem Mittelalter, sondern auch zum christlichen Altertum.

Auf dem Gebiete der kirchlichen Disziplin

vollzogen sich verschiedene Wandlungen im Sinne der Milderung des Fastenwesens, der bürgerlichen Folgen der Exkommunikation, sowie der Einschränkung des sog. Interdiktes, jener spezifisch mittelalterlichen Kirchenstrafe, die wohl dem pädagogischen Zwecke dienen konnte, die davon betroffene Gemeinschaft durch den Verlust an geistlichen Gütern zu veranlassen auf die unbussfertigen öffentlichen Sünder einen heilsamen Einfluss auszuüben, die aber wie alle Maßregeln, welche Unschuldige und Schuldige in gleicher Weise treffen, an und für sich verwerflich war und daher auch seit Jahrhunderten verschwunden ist. In derselben Linie liegt das allmählige Aufhören der öffentlichen Busse, die das Frühmittelalter aus dem christlichen Altertum herübergenommen hatte. Ein bestimmtes Datum für das Verschwinden der öffentlichen Busse lässt sich nicht angeben, da sie nicht abgeschafft wurde, sondern vom Ende des 12. Jahrhunderts an, hier früher, dort später, hinter der Privatbusse zurückwich. Volle Aufklärung über diesen Entwickelungsprozess kann nur eine zusammenfassende Darstellung der öffentlichen Busspraxis des Mittelalters vermitteln, die wir noch nicht besitzen.

Es unterliegt indes keinem Zweifel, dass das Aufhören der öffentlichen Busse im Zusammenhang steht mit der Verbreitung der Ablasspraxis. Der Ablass trat als generelle Bewilligung des vollkommenen Nachlasses der kirchlichen Bussstrafen unter der Bedingung der Übernahme einer bestimmten realen Leistung, die geeignet war, die Interessen der Kirche zu fördern, in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts in Südfrankreich auf, als die öffentliche Busse noch in voller Geltung war, und bezog sich zuerst auf die öffentlichen Büsser. Seine inneren Entstehungsverhältnisse sind trotz der einschlägigen Forschungen der letzten Jahrzehnte noch nicht einwandfrei klargelegt. Insbesondere wird das Verhältnis des Ablasses, der sich seit der Mitte des 11. Jahrhunderts auch auf Teile der öffentlichen Bußstrafen sowie auf die Privatbusse erstreckte, zu den Kommutationen und Redemptionen, die seit dem 9. Jahrhundert vornehmlich bei der Privatbusse gebräuchlich waren, in verschiedener Weise bestimmt. Sehr ansprechend ist die jüngst von Koeniger vertretene Ansicht, dass der Ablass von den bischöflichen Generalabsolutionen abzuleiten sei, die von dem 10. Jahrhundert an bezeugt sind.

Urban II. führte bekanntlich den vollkommenen Kreuzzugsablass ein (1095), der während des ganzen Zeitalters der Kreuzzüge immer wieder proklamiert und auch auf andere kriegerische Unternehmungen gegen die Mauren in Spanien, die heidnischen Slawenstämme im Norden und Nordosten Deutschlands und andere kirchliche Gegner ausgedehnt wurde. In der Erteilung von Ablässen privaten Charakters waren die Päpste noch das ganze 12. Jahrhundert sehr zurückhaltend, nicht aber die einzelnen Bischöfe, sodass Innocenz III. sich veranlasst sah, für die Bewilligung derselben Schranken aufzurichten. Im 13. Jahrhundert erfolgte die theoretische Begründung des Ablasswesens durch die Scholastik; seine praktische Handhabung nahm bald nach Innocenz III. den bedenklichen Charakter an, der sich in den folgenden Jahrhunderten entwickeln und verhängnisvolle Folgen nach sich ziehen sollte.

Das religiös-kirchliche Leben der mittelalterlichen Blütezeit zeitigte indes noch eine Reihe von Erscheinungen von grosser Tragweite für die Zukunft, nämlich die ersten religiösen Volksbewegungen antikirchlichen Charakters. Wohl

sahen wir schon im karolingischen Zeitalter dogmatische und theologische Streitigkeiten entstehen, insbesondere den Prädestinations- und den ersten Abendmahlsstreit. Wie sie aber durch die Initiative einzelner Theologen entstanden und zwar weit mehr als die Frucht ihrer gelehrten Studien denn als Äusserungen ihrer persönlichen religiösen Erfahrungen, so verliefen sie auch innerhalb der Theologenkreise, ohne die breiteren Volksschichten zu ergreifen. Denselben Charakter von Theologenstreitigkeiten, im schlimmsten Falle von Theologenhäresien trägt auch der zweite Abendmahlsstreit in der Mitte des 11. Jahrhunderts, auf den ich bei der Betrachtung der Anfänge der Scholastik näher eingehen werde. Die Tatsache, dass von der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts an die eigentliche Häresie, die Jahrhunderte lang geschwiegen hatte, ihr Haupt erhob und ähnlich wie im christlichen Altertum, das Volk selbst in ihren Bann zu ziehen suchte, ist auf zwei Ursachenreihen zurückzuführen, eine allgemein kulturelle und eine spezifisch kirchliche. Die erste lag in der Hebung des allgemeinen Kulturstandes, der damals sowohl aus inneren soziologischen Gründen als infolge der Kreuzzugs-

bewegung eintrat; denn damit wurde die Vorbedingung für die Entstehung sowohl bürgerlicher als kirchlicher Volksbewegungen geschaffen. Beide stellten sich alsbald ein, und wenn die letztere sich nicht bloss in der Hebung des religiös-kirchlichen Volkslebens offenbarte, die wir bereits kennen, sondern auch einen antikirchlichen Charakter und Inhalt annahm, so lag dies an der zweiten, kirchlichen Ursachenreihe. Diese ist komplizierter als die erste und lässt sich am leichtesten erkennen in den einzelnen Richtungen der häretischen Volksbewegungen des 12. Jahrhunderts selbst, in denen ihre verschiedenen Koeffizienten sich naturgemäss offenbarten. Im wesentlichen sind drei Richtungen zu unterscheiden.

Die erste bewegte sich auf dem Grenzgebiete zwischen Kirche und Welt. Ihr Angriffspunkt war die weltliche Macht der Kirche in ihren Hauptorganen, dem Papsttum und dem Episkopate, und ihr Hauptträger ging aus den Reihen des Klerus selbst hervor: Arnold von Brescia († 1155). Ein Schüler Abälards, trat er als Probst eines Chorherrenstiftes in seiner Heimatstadt mit der Forderung auf, dass die

Kirche der weltlichen Macht und dem Besitze irdischer Güter entsagen müsse, und erwarb sich durch sein streng aszetisches Leben und seine Beredsamkeit viele Anhänger. Nach seiner Ausweisung aus Italien durch das zweite Lateran-konzil (1139) kehrte er nach Frankreich zurück, wo er an dem Kampfe zwischen Abälard und Bernhard v. Clairvaux Anteil nahm. Durch die Bemühungen des letzteren auch aus Frankreich ausgewiesen, kam er nach einem Aufenthalt als Lehrer in Zürich nach Italien zurück, wurde von Eugen III. in Gnaden aufgenommen und leistete die ihm auferlegten Bussen. In Rom wurde er aber in die politischen Kämpfe gegen die weltliche Herrschaft des Papstes hineingezogen und vertrat seit 1147 den Gedanken der Wiederherstellung der antiken Weltherrschaft der Stadt Rom, der ihm schliesslich die Austreibung durch den römischen Senat selbst zuzog, dessen Widerstand das von Hadrian IV. über die ewige Stadt verhängte Interdikt gebrochen hatte. Friedrich Barbarossa liess ihn an den Papst ausliefern und der Stadtpräfekt Roms verurteilte ihn zum Tode durch den Strang; sein Leichnam wurde verbrannt und die Asche

in die Tiber geworfen! Das war das Ende des ersten Trägers der Reaktion gegen die weltliche Macht und den Reichtum der mittelalterlichen Kirche. Er verfiel diesem traurigen Schicksal, weil er sich dazu verleiten liess den tatsächlichen Widerspruch zwischen dem verweltlichten Leben und Treiben unwürdiger Priester und Mönche und ihrer kirchlich-religiösen Aufgabe auf einen grundsätzlichen Gegensatz zwischen Kirche und Welt, ewiger Seligkeit und irdischem Güterbesitze zurückzuführen, und auf diesem Wege der Verwechslung von Person und Sache, zufälligem Missbrauche und innerer Unverträglichkeit, einen neuen verhängnisvollen Irrtum aufstellte, statt die Irrenden von ihrem Unrechte zu überzeugen. Die Zeitverhältnisse, insbesondere der Sturz der republikanischen Partei in Rom, mit der er sich verbrüdert hatte, verhinderte ihn daran, eine nachhaltige Wirkung auf seine Zeitgenossen auszuüben.

Gefährlicher konnte eine zweite Richtung werden, die sich gegen die Kirche selbst, ihre Institutionen, ihren Klerus, die geltenden Normen ihres religiösen Lebens richtete. Diese wurde vertreten durch mehrere Persönlichkeiten, Tan-

chelm in Brabant, Peter de Bruys, einen südfranzösischen Priester, den Cluniacenser Heinrich von Lausanne, von denen die zwei letzteren Anhänger fanden, die unter dem Namen Petrobrussianer und Heinrizianer bekannt sind. Gegen die Petrobrussianer richtete das zweite Lateran-konzil den Kanon 23, worin jene als Häretiker erklärt werden, die unter dem Scheine des religiösen Eifers das Abendmahl, die Kindertaufe, das Priestertum und die Ehe verwarfen, und überlieferte sie dem weltlichen Arm. Während bei den genannten die Verwerfung grundlegender kirchlichen Institutionen die Hauptsache bildete, stellte Petrus Waldes, ein reicher Kaufmann aus Lyon, ein positives Ideal religiöser Natur auf, das ihm von 1177 an zahlreiche Anhänger erwarb: die Rückkehr zum einfachen, armen Leben der apostolischen Zeit nach den Vorschriften des Evangeliums. So wenig dieses Ideal mit dem Wesen des religiös-kirchlichen Lebens in Widerspruch stand, so leicht konnte der Versuch der Repristinierung des Lebensideals der ältesten Kirche unter Festhalten an dem Buchstaben der Vorschriften Christi an die Apostel (Mt. 10) zu einem Konflikt mit der realen, mit Reichtümern

ausgestatteten Kirche des 12. Jahrhunderts führen. Dieser Konflikt entstand, als Waldes und seine Anhänger durch ihre erklärliche Abneigung gegen die verweltlichten Mitglieder des Klerus sich zu einer grundsätzlichen Auflehnung gegen die kirchlichen Organe überhaupt hinreissen liessen, das Recht der Predigt ohne kirchlichen Auftrag für sich in Anspruch nahmen und für die Verwaltung des Bußsakramentes eigene Organe aufstellten. Während daher das dritte Laterankonzil (1179) die „Armen von Lyon" noch als unschädlich betrachtet, die von ihnen vorgelegte Bibelübersetzung aber abgelehnt hatte, so begann schon Lucius III. auf der Synode von Verona 1184 den Kampf gegen sie. Die Verbreitung der Waldenser wurde aber dadurch nicht gehemmt. Schon zu Waldes' Lebzeiten trennten sie sich in zwei Gruppen, die französische, die noch in einem gewissen Zusammenhang mit der Kirche verblieb, und die lombardische, deren Gegensatz zur Kirche offener an den Tag trat. Jene hatte ihre Hauptsitze in Südfrankreich, Aragonien und Katalonien; diese verbreitete sich aber nicht bloss in ganz Italien bis nach Apulien u. Kalabrien, sondern drang schon im 13. Jahrhundert tief in Deutschland ein.

Gleichzeitig mit den Waldensern machte sich in Südfrankreich und Norditalien eine dritte Richtung breit, deren Träger die dogmatischen Grundlagen des religiös-kirchlichen Lebens selbst antasteten. Während die Passagier in Oberitalien mit der Lehre von der Geltung des mosaischen Gesetzes in Verbindung mit der Leugnung der Gottheit Christi den judenchristlichen Ebionitismus aufwärmten, richteten die Katharer oder Albigenser ein förmliches gnostisch-dualistisches Religionssystem auf mit einer eigenen kirchlichen Organisation, bestehend aus Aposteln, Vollkommenen und einfachen Gläubigen, das mit den letzten Ausläufern des altchristlichen Gnostizismus im byzantinischen Reiche zusammenhängt und dessen erstes Auftreten in den Handelsstädten Südfrankreichs und Oberitaliens mit Sicherheit darauf schliessen lässt, dass es auf dem Handelswege aus dem Oriente in das Abendland verschleppt wurde.

Um die Wende des 12. zum 13. Jahrhundert, gerade in dem Zeitalter Innocenz' III., nahmen die durch die Waldenser und Albigenser hervorgerufenen Volksbewegungen einen nicht bloss für die Kirche, sondern auch für das ganze Kultur-

leben der abendländischen Christenheit höchst bedrohlichen Charakter an. Das durchgreifendste Mittel zu ihrer Bekämpfung wäre ohne Zweifel die Ausscheidung der Gifte gewesen, die in dem kirchlichen und staatlichen Organismus selbst zirkulierten, die Besserung jener Verhältnisse von innen heraus, welche dem Ketzertum Nahrung und Wachstum gaben. Für eine solche sittliche und religiöse Sanierungsarbeit, deren Schwierigkeit nicht verkannt werden darf, fehlte es aber an den geeigneten Organen. Die Orden versagten vollständig; nur von einigen Zisterzienseräbten wissen wir, dass sie im Auftrage Innocenz' III. und in Begleitung eines päpstlichen Legaten die verirrten Volkskreise Südfrankreichs der Kirche wiederzugewinnen suchten. Ihr prunkhaftes Auftreten war jedoch erfolglos. Diese Ohnmacht gerade jener kirchlichen Organe, die im Mittelalter im Vordergrund der kirchlichen Wirksamkeit standen, lässt die Initiative des hl. Franziskus erst in ihrer vollen Bedeutung hervortreten und stellt ihre packende Aktualität in ein helles Licht. Die ‚Armen von Lyon' hatten ein eminent religiöses und wahrhaft evangelisches Lebensideal proklamiert: die apostolische Armut.

Ihre Ausscheidung aus der Kirche schien den vollgültigen Beweis dafür zu erbringen, dass innerhalb der Kirche kein Platz mehr für diese Forderung der Nachfolge des armen Lebens Christi und der Apostel vorhanden, dass sie der vollen Verweltlichung anheimgefallen sei. Da kam der „Arme" von Assisi und erbrachte, ohne es zu beabsichtigen, den tatsächlichen Gegenbeweis dadurch, dass er das Ideal der apostolischen Armut für sich und seine Jünger inmitten der Kirche, als treuer Sohn derselben verwirklichte und den empfindlichen Vorwurf, der auf der mit glänzenden Gütern ausgestatteten katholischen Kirche ruhte, wirksam entkräftete. Damit hat er in Wirklichkeit geleistet, was Innocenz III. ahnte, als er im Traume sah, wie der unansehnliche Mann, der kurz vorher bei ihm gewesen war, ohne seine Zustimmung gleich erreichen zu können, die Laterankirche, die einzustürzen drohte, mit seinem Rücken stützte. Als aber die Waldensergefahr aufs höchste stieg, war Franziskus noch nicht auf dem Plane erschienen und die innere Verwandtschaft seines ersten Auftretens mit dem Waldensertum rief in den juristisch und konservativ gesinnten

Kreisen der kirchlichen Autorität zunächst starke Bedenken gegen den neuen Bräutigam der Armut wach.

Der Weltklerus war ebensowenig auf die neue Aufgabe vorbereitet als die Orden; das beweist der Umstand zur Genüge, dass der Bischof Diego von Osma und Dominikus, der spätere Ordensstifter, die einzigen Mitglieder des Weltklerus sind, von denen berichtet wird, dass sie als arme, demütige Prediger bei den Albigensern erschienen. Ihr vereinzeltes Auftreten konnte keinen durchschlagenden Erfolg erringen; es ist aber sehr beachtenswert, weil es zeigt, dass wenigstens in kleinen Kreisen das Verständnis für das innere Heilmittel vorhanden war. Unter solchen Umständen ist es begreiflich, dass man zu einem neuen Mittel greifen musste, um durch die Verbindung der Autorität der Kirche mit der Gewalt der Fürsten den vorhandenen Mangel an geistig-religiösen Kampfesmitteln zu ersetzen und von aussen her das innere Uebel zu bekämpfen. Dieses Mittel wurde die Inquisition. Man griff um so bereitwilliger danach, als auf der einen Seite in dem Verfahren der Sendgerichte eine Vorstufe dafür vorhanden war, auf der andern

die Gemeingefährlichkeit des Albigensertums ein rasch und sicher wirkendes Repressionsmittel forderte, das nur auf diesem Wege zu finden war.

Um nun den Charakter und Wert der Inquisition, die ohne Zweifel zu den unerquicklichsten Erscheinungen des Mittelalters gehört, richtig bestimmen zu können, muss zunächst das Grundsätzliche, auf dem sie in letzter Linie beruht, von ihrer konkreten Erscheinung scharf unterschieden werden. Dieses Grundsätzliche ist das Recht und die Pflicht der Kirche, für die Reinheit des Glaubens Sorge zu tragen und ihre Glieder vor der Ansteckung durch fremden Irrtum in Glaubens- und Sittensachen zu bewahren. Wer diesen Grundsatz ablehnt, wer die Lehrautorität der Kirche leugnet und jedem einzelnen Christen das Recht zuspricht, den Inhalt seines Glaubens selbständig und eigenmächtig sich zurechtzulegen, wer infolgedessen die häretischen Volksbewegungen der Waldenser und Albigenser als berechtigte Reaktionen gegen die usurpierten Ansprüche der kirchlichen Hierarchie ansieht, wird der mittelalterlichen Inquisition von vornherein alle und jede Daseinsberechtigung absprechen müssen.

Wer dies aber tut, darf nicht vergessen, dass er dabei nicht als Historiker handelt, sondern aus grundsätzlichen Erwägungen heraus urteilt, die von bestimmten philosophischen, dogmatischen und religiösen Voraussetzungen abhängig sind. Der Versuch, eine Verständigung über diese und die ihnen entgegengesetzten Voraussetzungen herbeizuführen, kann hier nicht gemacht werden; dieser Gegensatz musste aber konstatiert werden, um eine klare Situation zu schaffen. Die Unterscheidung zwischen den dogmatischen Grundlagen der Inquisition und ihrer spezifisch mittelalterlichen Gestalt liegt auf rein historischem Boden und muss daher auch von dem als berechtigt anerkannt werden, der auf einem anderen grundsätzlichen Boden steht. Es ist in der Tat selbstverständlich, dass die Art und Weise, wie die Kirche das oben formulierte Recht und die ihm entsprechende Pflicht ausübt, zu jeder Zeit von den Anschauungen der betreffenden kirchlichen Organe und den allgemeinen Kulturverhältnissen der betreffenden Zeit abhängig sein muss.

Nun weist die mittelalterliche Inquisition zwei wesentliche Momente auf, die positiven Nachforschungen zu dem Zwecke, die Häretiker als

solche zu erkennen, von denen sie ihren Namen erhielt, und die Überlieferung der überführten Häretiker an den weltlichen Arm zur Bestrafung durch Gefängnis, Gütereinziehung, Verjagung aus der Heimat, ja sogar durch den Tod. Der zeitgeschichtliche Charakter dieser zwei wesentlichen Momente ist aber offenbar. Das Frühmittelalter hat sie nicht gekannt; erst das Auftreten der Volkshäresien des 12. Jahrhunderts rief sie ins Leben. Den Übergang von der alten Bekämpfungsweise durch kirchliche Strafen im karolingischen Zeitalter, von denen die durch die Kirche verfügte Zwangsbusse durch die Einsperrung in ein Kloster die strengste gewesen war, zur neuen Kampfesmethode bezeichnet der 27. Kanon des dritten Laterankonzils. Es darf aber nicht übersehen werden, dass hier noch der Grundsatz ausgesprochen wurde, die Kirchenzucht begnüge sich mit der geistlichen Verurteilung und greife nicht nach blutigen Waffen. Der Übergang liegt in dem Zusatze des Kanons, es sei indes notwendig, zeitliche Strafen zur Hilfe zu nehmen, da manche nur aus Furcht vor diesen für ihr Seelenheil wirkten. Ihre erste Formulierung fanden die zwei wesentlichen Momente der Inquisition

nicht auf einem kirchlichen Konzil, sondern auf dem Kongress von Friedrich I. und Lucius III. zu Verona (1184) als das Resultat der zwischen Kaiser und Papst gepflogenen Unterhandlungen. Ihre volle Organisierung erfolgte sodann auf dem vierten Laterankonzil. Das dritte Dekret desselben fügte ein weiteres Moment hinzu durch den der weltlichen Autorität auferlegten öffentlichen Schwur, die Häretiker auf ihren Territorien zu bekämpfen und zwar unter Androhung der Exkommunikation und nach Jahresfrist des Verlustes der Herrschaft im Falle der Nichtbeobachtung dieser Pflicht. Diesen strengen Maßnahmen gaben aber die auf dem Konzil anwesenden zahlreichen Fürsten und königlichen Gesandten ihre Zustimmung.

Die mittelalterliche Inquisition ist somit nicht das Werk eines einzelnen Papstes noch des Papsttums allein, sondern die Frucht der zeitgeschichtlichen Gesamtverhältnisse zu Ende des 12. und zu Beginn des 13. Jahrhunderts, der spezifisch mittelalterlichen Verbindung zwischen Kirche und Welt und der dadurch bedingten Auffassung der Häresie als eines Angriffes nicht bloss auf Religion und Kirche, sondern auf das

ganze Kulturleben der bestehenden christlichen Gesellschaft. Damit ist aber erwiesen, dass sie selbst rein zeitgeschichtlicher Natur ist und jeder dogmatischen Tragweite entbehrt. Eine solche käme ihr zwar zu, wenn die Kirche sie als einen wesentlichen Bestandteil ihrer Disziplin erklärt oder die Notwendigkeit der Bestrafung des Häretikers durch den weltlichen Arm dogmatisch festgelegt hätte. Das hat sie aber nicht bloss nicht getan, sondern sie hat die ganze Institution in ihrer mittelalterlichen Gestalt fallen gelassen, und jeder katholische Bischof der Gegenwart, von dem man die Erfüllung der Vorschriften des erwähnten Inquisitionsdekretes des vierten Laterankonzils verlangte, würde diese Zumutung mit Entrüstung zurückweisen. Damit ist zugleich der Standpunkt gewonnen, von dem ein gerechtes Urteil über die mittelalterliche Inquisition gewonnen und ausgesprochen werden kann. Bei diesem Urteil müssen zwei Gesichtspunkte scharf auseinandergehalten werden, der relative und der absolute. Der relative darf nicht von rein idealen Forderungen noch von unseren heutigen geläuterten Rechtsanschauungen aus bestimmt werden, sondern von den dargelegten zeitgeschicht-

lichen Verhältnissen aus. Diese lassen es aber als erklärlich erscheinen, dass die kirchliche und die staatliche Autorität zu dieser gemeinsamen Institution griffen, weil es unter den obwaltenden Verhältnissen das einzige wirksame Mittel war zur Bekämpfung von Volksbewegungen, die den Fortbestand der damaligen kirchlichen und staatlichen Ordnung bedrohten und geeignet waren, die bestehende christliche Gesellschaft zu vernichten. Absolut betrachtet, d. h. vom Gesichtspunkte des richtigen Verhältnisses zwischen Mittel und Zweck, besonders aber im Lichte der ewigen Grundsätze der Religion der Barmherzigkeit und der Liebe, muss die mittelalterliche Inquisition unbedingt verurteilt werden, weil sie geistig-religiöse Bewegungen mit materiellen Gewaltmitteln bekämpfte und infolge dieses Missverhältnisses zwischen Mittel und Zweck von innen heraus jenes ungeheure Elend zeitigen musste, das von Anfang an ihre ganze Geschichte begleitete und dessen schmerzensreiches Bild mit ihrem Namen unlösbar verknüpft bleibt. Noch schärfer muss das Verwerfungsurteil über den Kreuzzug gegen die Albigenser lauten, der als der erste Religionskrieg

unter Christen zwanzig Jahre (1209—1229) dauerte und ganz Südfrankreich verwüstete; denn hier war das Missverhältnis zwischen Mittel und Zweck noch schreiender und der letzte Funken Geist, den die Inquisition in sich barg, erloschen, um alles der rohen Gewalt auszuliefern.

So hoch man nun die Dienste anschlagen mag, welche die Inquisition in ihrer Entstehungszeit der christlichen Gesellschaft leistete, so ungeeignet erwies sie sich von der ersten Stunde an zur Verhütung weiterer häretischer Bewegungen in ihrem Schoße. Die neuen Sekten der Joachimiten, der Amalricianer, der Brüder und Schwestern des freien Geistes, der Apostelbrüder, der Pastorellen fanden trotzdem zahlreiche Anhänger. Ein doppelter Zug ist ihnen allen gemeinsam: eine extreme religiöse Exaltation, getragen von pantheistischen Gedanken und apokalyptischen Hoffnungen, und ein individualistisch gestimmter Gegensatz zur organisierten Kirche im Namen eines höheren Christentums. In Wirklichkeit war es aber ein verzerrtes Christentum, weil es bald diese, bald jene religiöse Idee und Kraft desselben aus ihrem Zusammenhang mit dem

Ganzen herausriss, um die ganze religiöse Energie unharmonisch und einseitig veranlagter Persönlichkeiten auf sie allein zu konzentrieren und dadurch auf Irrwege zu leiten. Selbst in dieser Verzerrung offenbaren sie den Reichtum des religiösen Lebens des 13. Jahrhunderts; zu den bleibenden Früchten desselben gehören sie aber nicht. Noch weniger als sie kann die Inquisition zu den wertvollen Errungenschaften der mittelalterlichen Blütezeit gerechnet werden.

3.

Nun haben wir noch zwei kirchliche Arbeitsgebiete zu würdigen, die theologische Wissenschaft und die kirchliche Kunst, von denen aus naheliegenden Gründen das erstere eine besondere Aufmerksamkeit verdient.

In der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts, bis zu der wir die Entwickelung der mittelalterlichen Theologie verfolgt haben (s. oben S. 70), begann im Zusammenhange mit der kirchlichen Reformbewegung die theologische Literatur sich zu heben, zunächst der Zahl ihrer Vertreter nach, besonders in Deutschland (etwa 30), so dass diese Zeit nicht mehr zum eigentlichen Saeculum ob-

scurum gehört. In gleichem Schritte mit der Hebung des religiös-kirchlichen Lebens während des 11. Jahrhunderts nahm auch die literarische Produktion beständig zu. Das beweist schon das Wachsen der Zahlen. Denn während in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts die Zahl der theologischen Schriftsteller im ganzen Abendland ein halbes Hundert kaum erreichte, so weist Deutschland allein im 11. Jahrhundert deren etwa 60 auf, Frankreich etwa 40, Italien ungefähr 20, England und Spanien allerdings nur eine ganz geringe Zahl.

Die Schriften der allermeisten dieser Theologen, deren Einzelbetrachtung sich von selbst verbietet, dienten zwar noch rein praktisch-kirchlichen Zwecken; in der Behandlungsweise machten sich aber nunmehr auch wissenschaftliche Motive und Tendenzen geltend, in denen uns die ersten Anfänge der Scholastik entgegentreten.

Diese knüpfen sich vor allem an den Namen des Lombarden Lanfranc, der zuerst an der Rhetoren- und Jurisprudenzschule von Pavia wirkte, bis er 1042 nach Frankreich zog und in das reformierte Kloster Le Bec in der Normandie eintrat. Da er erst von diesem Zeitpunkte an sich dem theo-

logischen Studium widmete, so erscheint es sehr natürlich, dass er die Methode der Dialektik und der positiven Beweisführung, die ihre Ausgangssätze nicht kritisch behandelt, sondern als gegebene Grössen voraussetzt, in der theologischen Schule des Klosters, die er zu grosser Blüte erhob, zur Geltung brachte. Damit hat er aber die Scholastik nach ihrer formalen Seite hin bestimmt; denn die Dialektik und die positive Beweismethode sollten den theologischen Unterricht von nun an beherrschen.

Bevor sie jedoch das Feld behaupteten, entspann sich eine theologische Kontroverse, deren Tragweite weiter reicht, als es auf den ersten Blick scheint, der bekannte zweite Abendmahlsstreit zwischen Lanfranc und dem Haupte einer anderen hervorragenden theologischen Schule, Berengar von Tours. In diesem Kampfe, der in der Mitte des 11. Jahrhunderts ausbrach, einen ziemlich verworrenen Verlauf nahm und erst unter Gregor VII. auf der Fastensynode von 1079 beigelegt wurde, handelte es sich freilich zunächst um die reale Gegenwart Christi in der Eucharistie; im Grunde standen aber zwei theologische Richtungen einander gegenüber, die posi-

tive, vertreten durch Lanfranc, und die kritische, als deren Wortführer Berengar erscheint. Beide bedingten die Stellungnahme der zwei Gegner zum Geheimnis der Gegenwart Christi in der Eucharistie, das die mittelalterlichen Theologen schon einmal im 9. Jahrhundert beschäftigt hatte (oben S. 57). Lanfranc wurde durch seine Richtung davor behütet, die Berechtigung der kirchlichen Glaubenslehre von der Wesensverwandlung der eucharistischen Elemente, die er vorfand, in Frage zu stellen; er und seine Gesinnungsgenossen gingen aber in der realistischen Ausdeutung der Kirchenlehre zu weit und gelangten zu dem sog. Stercorianismus. Berengar, der an dieser extremen Ausdeutung gerechten Anstoss nehmen konnte, liess sich durch seine kritische Richtung dazu verleiten, die Glaubenslehre selbst anzugreifen und im Interesse des empirisch und kritisch gerichteten Denkens die Wesensverwandlung zu leugnen und die dynamische Auffassung der Eucharistie im Anschluss an Johannes Skotus Eriugena zu vertreten. Dadurch überschritt er aber die berechtigten Grenzen der kritischen Methode und brachte diese selbst in Misskredit.

Der zweite Abendmahlsstreit war indessen

nur das Vorspiel weiterer theologischer Streitigkeiten, die im 12. Jahrhundert, der Periode der Frühscholastik, ausgefochten wurden und deren glücklicher Ausgang die Blütezeit der Scholastik im 13. Jahrhundert herbeiführte.

Hervorgerufen wurden diese Kämpfe durch den Umstand, dass zu dem soeben wahrgenommenen theologischen Gegensatze eine Reihe von weiteren philosophisch-theologischen Richtungen hinzutrat, die sich nunmehr entwickelten, dank der Hebung der Geisteskultur überhaupt und aller jener Fortschritte des religiös-kirchlichen Lebens des 12. Jahrhunderts, die wir bereits kennen. Sie lassen sich auf sechs Grundrichtungen zurückführen: Realismus und Nominalismus, Traditionalismus und Kritizismus, Mystizismus und Rationalismus, die somit drei Gruppen bilden zu je zwei Gliedern, die in schroffem Gegensatze zu einander stehen, in der Weise jedoch, dass die zwei Glieder der drei Gruppen, auf der einen Seite Realismus, Traditionalismus und Mystizismus, auf der andern Nominalismus, Kritizismus und Rationalismus zugleich innerlich zusammengingen und daher die führenden Theologen der ersten Hälfte des 12. Jahr-

hunderts schliesslich in zwei gegnerische Parteien trennten. Selbstverständlich wurden aber die drei Grundrichtungen, die jede Partei charakterisierten, nicht in gleichmäßiger Weise von jedem einzelnen ihrer Parteigänger vertreten; vielmehr vollzog sich bei jedem derselben eine eigenartige Gruppierung der entsprechenden Grundrichtungen nach Maßgabe seiner Geistes- und Gemütsanlagen sowie all jener Einflüsse und Lebensfaktoren, aus deren Zusammenwirken die individuelle Persönlichkeit sich herausbildet.

Die theologischen Kämpfe selbst können hier nicht ausführlich dargestellt werden. Sie spielten sich fast alle in Frankreich ab, das vom 12. Jahrhundert an der Hauptschauplatz der wissenschaftlich-theologischen Arbeit wurde und ihr in der Pariser Universität ein Organ schuf, das seine Zentralstellung auch dann nicht verlieren sollte, als im 13. Jahrhundert die Universitäten von Oxford und Cambridge mit der Pariser in Wettbewerb traten. Deutschland besass im 12. Jahrhundert nur drei hervorragendere Theologen, Ruprecht von Deutz († 1129 oder 1130), Gerhoh († 1169) und Arno von Reichersberg († 1175). Sie haben nicht bloss keinen maß-

gebenden Einfluss auf die theologische Weiterentwickelung ausgeübt; sie haben sie in Deutschland sogar zurückgehalten durch ihre ablehnende Stellung zur neuen dialektischen Methode Abälards und zur dialektischen Theologie, die sich bei ihren Lebzeiten in Frankreich entfaltete. Frankreichs Vorzugsstellung im damaligen Geistesleben erklärt sich aus verschiedenen Ursachen, die im Lichte unserer bisherigen Betrachtung leicht zu erkennen sind. Die allgemeinste derselben liegt in seinem kulturellen Vorsprung überhaupt; eine zweite ist spezifisch religiös-kirchlicher Natur: die Entstehung der cluniacensischen Reformbewegung in seinem Schoße und die früheste reale Durchführung der kirchlichen Reform selbst durch die Gewinnung zahlreicher Klöster für das altchristliche Mönchs- und Priesterideal. Dazu kam der Wegfall der grossen kirchenpolitischen Kämpfe, welche Deutschlands Kräfte in hohem Maße in Anspruch nahmen und damit zugleich von den innerkirchlichen Arbeitsgebieten abzogen. Diese Lage hat einen richtigen Ausdruck gefunden in dem Satze, der Deutschland das Imperium, Italien das Sacerdotium, Frankreich hingegen das Studium im Mittelalter zuspricht.

Die führenden Theologen des 12. Jahrhunderts gehören in der Tat fast alle Frankreich an. Ihre Namen sind bekannt. Auf der einen Seite stand allen voran Anselm, der Hauptschüler Lanfrancs und dessen Nachfolger als Erzbischof von Canterbury († 1109). Man hat ihn mit Recht den Vater der Scholastik genannt. Nicht als ob er bereits ein scholastisches System der Theologie aufgebaut hätte; diese Aufgabe war viel zu schwer, um schon in der Entstehungsperiode der Scholastik in Angriff genommen werden zu können. Wann ist je die Kulmspitze eines Berges erreicht worden, bevor die vorgelagerten Hügel erstiegen worden waren? So musste auch Anselm sich noch mit Einzelproblemen beschäftigen und aus diesen Vorarbeiten ging sein ontologischer Gottesbeweis und seine Genugtuungstheorie hervor. Er hat aber zuerst das Prinzip der Scholastik klar und prägnant formuliert in dem Satze: „Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam", ich suche nicht (zuerst) zu verstehen um (danach) zu glauben, sondern ich glaube (zuerst), um (nachher) das Verständnis des Geglaubten zu suchen. Neben ihm sind zu nennen: Anselm von Laon († 1117),

Wilhelm von Champeaux († 1122), die Verfechter des extremen Realismus, und Bernhard von Clairvaux, der Hauptvertreter des Traditionalismus und der praktischen Mystik, dessen Bedeutung wir schon früher gewürdigt haben (oben S. 172). Auf der andern Seite vertrat Roscelin von Compiègne († 1119) den Nominalismus, während sein Schüler Abälard († 1142) der Hauptvertreter des Kritizismus und des Rationalismus wurde, ein genialer Kopf, der als Theolog den bedeutsamsten Einfluss auf die Weiterentwickelung der Scholastik ausübte, als Mensch aber mit seinem unruhigen Leben und seiner sittlichen Schwäche einen vollen Gegensatz zu der abgeklärten Heiligengestalt seines Gegners Bernhard darstellt. Eine Art Mittelstellung nahm Gilbert de la Porrée, Bischof von Poitiers († 1154), ein, der von Bernhard auch in die theologischen Kämpfe hineingezogen wurde.

Da es nun keinem Zweifel unterliegt, dass die Grundrichtungen des Realismus, Traditionalismus und Mystizismus einen grösseren Wahrheitsgehalt besitzen als die entgegengesetzten des Nominalismus, Kritizismus und Rationalismus, so mussten letztere zugunsten der ersteren zurück-

gedrängt werden, wenn ein wahrer Fortschritt der theologischen Wissenschaft erzielt werden sollte. Ebenso einleuchtend ist es aber, dass der Fortschritt der Theologie als religiöse Wissenschaft nicht bloss an einen harmonischen Ausgleich der verschiedenen Geistesrichtungen gebunden ist, die den verschiedenen Seiten des menschlichen Geistes entsprechen, sondern noch mehr an ein energisches sittliches Streben und intensives religiöses Leben. Diese zweite Vorbedingung verwirklichte sich in einem höchst erfreulichen Maße in dem Kanonikate St. Viktor bei Paris, der Stiftung Wilhelms von Champeaux. So erklärt es sich, dass die Scholastik ihre erste Ausbildung nicht so sehr durch die Kämpfe zwischen den genannten Theologen gewann, als durch die stille wissenschaftlich-spekulative und zugleich religiös-mystische Lebensarbeit des berühmten, wahrscheinlich aus Sachsen gebürtigen Viktoriners Hugo († 1141), der das erste scholastische System der Theologie aufstellte und zwar gleich nach zwei Richtungen hin, der spekulativen in seinem Werke De sacramentis christianae fidei und der positiven in seiner Summa sententiarum.

Nach diesem ersten glücklichen Wurf mehrten sich die Versuche theologischer Gesamtdarstellungen. Fast gleichzeitig traten drei Theologen, Robert Pulleyn († um 1150), der Kardinal Robert (später Papst Alexander III.) und Petrus Lombardus († 1164 als Bischof von Paris?) mit solchen hervor. Letzterer trug den Sieg davon; denn seine Libri quatuor sententiarum wurden das theologische Handbuch des späteren Mittelalters weit über die Lebenszeit des hl. Thomas von Aquin hinaus. Dazu befähigte es eine Reihe von Vorzügen: die relative Kürze und leichte Übersichtlichkeit des Ganzen, das Auslassen allzu spitzfindiger Einzelfragen, die mehr reproduzierende als fortbildende Darstellung, der enge Anschluss an die Kirchenlehre, endlich die kluge Zurückhaltung bei schwierigen Problemen. Der ‚Magister sententiarum', wie Petrus von der dankbaren Nachwelt benannt wurde, fand unzählige Kommentatoren und wurde im 14. Jahrhundert sogar in das Griechische übersetzt. In formaler Beziehung war er von Abälard abhängig, dessen dialektische Methode übrigens allgemein vorbildlich wurde. In seinem systematischen Aufbau, der ihm nicht vollkommen gelang, lehnte er sich

weniger an Hugo von St. Viktor an als an das Hauptwerk von Johannes Damascenus, das erst nach Hugos Tod ins Lateinische übersetzt worden war. Sein Verhältnis zu den noch ungedruckten Sentenzen des Bologneser Magister Gandulph, auf die Denifle zuerst aufmerksam gemacht hat, ist noch nicht mit Sicherheit festgestellt. Inhaltlich war sein theologisch-dogmatisches System selbstverständlich nicht der offizielle Ausdruck der Kirchenlehre, wie schon aus dem Umstande hervorgeht, dass Alexander III. einen seiner christologischen Sätze verurteilte, sowie aus der Tatsache, dass sein Sentenzenwerk eine starke Opposition zu überwinden hatte, bevor es seinen Siegeslauf antrat. Walter von St. Viktor († nach 1180) stellte ihn sogar auf eine Linie mit Abälard, Gilbert de la Porrée und Petrus von Poitiers und bezeichnete ihre Lehren als die vier Labyrinthe Frankreichs, in denen der Minotaurus der Häresie wohne. Petrus Lombardus wurde jedoch der theologische Führer nicht bloss Frankreichs, sondern des ganzen Abendlandes, während sein Widersacher nur einer der zahlreichen theologischen Schriftsteller des 12. Jahrhunderts blieb.

Nach Hugo ist dessen Schüler Richard von

St. Viktor († 1173), ein geborener Schotte, der einflussreichste unter den Viktorinern geworden. Wenn der hl. Bernhard, mit dem Hugo und Richard befreundet waren, als der erste praktische Mystiker seiner Zeit bezeichnet werden kann, so ist Richard der erste Vertreter der spekulativen Mystik zu nennen. Er bildete die mystische Seite der Theologie seines Lehrers Hugo aus und legte sie in einer grossen Anzahl von Einzelschriften dar, die ihm den Beinamen ‚magnus contemplator', der grosse Betrachter, eintrugen. Eine Gesamtdarstellung der Theologie hat er nicht versucht.

Welchen Aufschwung die theologische Literatur nahm, lässt sich schon daraus erschliessen, dass die Zahl der Theologen des 12. Jahrhunderts, von denen Schriften im Drucke vorliegen, nahezu dritthalbhundert beträgt, und dass die Werke einer Reihe von weiteren noch handschriftlich im Staube der Bibliotheken liegen. Wie in bezug auf den Entwickelungsgang der theologischen Wissenschaft, so stand Frankreich auch in der Pflege ihrer Einzeldisziplinen, Exegese, Kirchengeschichte, Liturgie, Hagiographie, Kirchenrecht, den übrigen Ländern voran; auch in diesen mehrte sich jedoch die Zahl der theologischen

Schriftsteller, mit Ausnahme von Deutschland, wo sie diejenige des 11. Jahrhunderts nicht wesentlich übertraf. Dass aber die 70 deutschen Theologen des 12. Jahrhunderts über ihre Vorgänger inhaltlich hinausragen, versteht sich von selbst, ohne dass es notwendig wäre, die Vertreter der einzelnen Disziplinen in beiden Jahrhunderten mit einander zu vergleichen. Dieser Vergleich ist übrigens hier ebenso undurchführbar als die Einzelbetrachtung der Durchschnittstheologen des 12. Jahrhunderts überhaupt.

Dasselbe gilt von den einzelnen theologischen Schriftstellern, die während des 13. Jahrhunderts die Zahl ihrer Vorgänger im 12. noch sehr erheblich vergrösserten, wenn sie auch, wenigstens nach den bisherigen Drucken zu schliessen, nicht so zahlreich gewesen zu sein scheinen wie diese. Wir besitzen ja noch keine den Forderungen der Gegenwart genügende theologische Literaturgeschichte des Mittelalters, und bevor eine solche geschrieben werden kann, müssen noch zahlreiche Einzeluntersuchungen und handschriftliche Forschungen vorausgehen. Beide Arten von Vorarbeiten haben sich in den letzten Jahrzehnten erfreulich vermehrt. Die wesentliche Bedeutung

des 13. Jahrhunderts für die theologische Wissenschaft liegt indes nicht in der weiteren Pflege, die es verschiedenen theologischen Disziplinen angedeihen liess, sondern in seinen Leistungen für die theologische Wissenschaft in ihrer Gesamtentwickelung. Hier bedeutet es bekanntlich die Blütezeit der Scholastik. Versuchen wir es zunächst die Bedingungen und treibenden Kräfte dieser Blütezeit festzustellen.

Die erste derselben bestand darin, dass das 12. Jahrhundert in den Resultaten seiner theologischen Arbeit dem 13. ein relativ reiches Erbe hinterliess. Diese Resultate selbst bestanden aber nicht so sehr in Leistungen sachlicher Natur, etwa in der endgültigen Lösung zahlreicher theologischer Probleme, als vielmehr darin, dass die verschiedenen theologischen Richtungen, die am Anfange des 12. Jahrhunderts mit einander im Kampfe lagen, am Ende desselben sich geklärt hatten und durch die Ausscheidung des Nominalismus auf der einen, des extremen Realismus auf der anderen Seite, durch die Versöhnung des dogmatischen Traditionalismus mit dem Rechte der wissenschaftlichen Kritik und einer an die Regeln der Logik gebundenen Dialektik, endlich

durch die gegenseitige Abgrenzung der mystischen und der rationalen, vernunftmäßigen Betrachtungsweise, jenes relative Gleichgewicht zwischen den Kräften des menschlichen Geistes hergestellt wurde, das für den erspriesslichen Fortschritt der theologischen Arbeit notwendig war. So wie die aus verschiedenen Hochtälern herabfliessenden Bergbäche erst dann einen Fluss bilden, der ruhig durch die Ebene dahinläuft und ihre Wiesen und Felder befruchtet, wenn sie nach Überwindung der Felsengesteine, die sich ihnen entgegenstemmten, in dem gemeinsamen Talgrunde ihre Gewässer vereinigt haben, so konnte nun ein einheitlicher Strom kirchlicher Wissenschaft sich bilden und in majestätischer Ruhe und Breite die auf getrennten Wegen herfliessenden Wahrheitselemente in sich vereinigen.

Ein zweites Fortschrittsmoment ist in der Entwickelung der Universitäten zu den Hauptzentren des theologischen Studiums zu erblicken; denn dadurch trat die Theologie aus ihrer Isolierung in den älteren theologischen Schulen heraus in die Ideen- und Interessengemeinschaft der übrigen Fakultäten der Jurisprudenz, der Medizin und der sog. Artes. Dieser Zusammen-

schluss aller Lehrer und Schüler erfolgte zuerst in Paris und schuf dort um die Wende des 12. und 13. Jahrhunderts die eigentliche „universitas magistrorum et scholarium", deren Zentralstellung für die Theologie immer sichtbarer hervortrat, deren Organisationsgeschichte aber hier nicht weiter verfolgt werden kann. Nicht unerwähnt darf jedoch die bedeutsame Episode aus ihrer Geschichte bleiben, die sich an das erste Auftreten der Mendikantenorden an der Pariser Universität knüpft. Auf die Gewinnung einer gründlichen theologischen Ausbildung sah sich der Dominikanerorden schon durch seinen Hauptzweck als Predigerorden angewiesen, und dasselbe Bedürfnis musste bald auch in der Stiftung des hl. Franziskus mit Übermacht zur Geltung kommen, so gering das Interesse für gelehrtes Wesen und theologische Wissenschaft bei ihm und seinen ersten Jüngern gewesen war. Die Tatsache, dass beide Orden sich nicht mit abgeschlossenen Ordensschulen begnügen mochten, sondern ihr Augenmerk dem grossen Zentrum theologischer Gelehrsamkeit in Paris zuwandten, stellt dem Weitblick ihrer Oberen ein glänzendes Zeugnis aus. Ihr Anspruch auf den Besitz eigener Lehr-

stühle begegnete aber zunächst grossen Schwierigkeiten. Die alten Professorenkreise schlossen sich gegen sie zusammen und der Kampf, den sie gegen die Eindringlinge aufnahmen, erreichte seinen Höhepunkt in einer von extremster Leidenschaft getragenen Schrift Wilhelms von St. Amour († 1272), der die Mendikanten als Scheinheilige, ja als Vorboten des Antichrist zu brandmarken suchte. Thomas von Aquin und Bonaventura übernahmen ihre Verteidigung und ihre Sache errang unter Beihülfe Alexanders IV. einen vollen Sieg. Die Strafe für das Vorgehen ihrer Gegner blieb nicht aus: wenn wir nach den Koryphäen der theologischen Wissenschaft des 13. Jahrhunderts fragen, so werden uns nicht Angehörige des Weltklerus genannt, sondern Mitglieder gerade der beiden Orden, die jene von der Universität hatten fernhalten wollen.

An dritter Stelle ist auf die neuen Hilfsmittel hinzuweisen, die zu denen hinzutraten, über welche die Theologen des 12. Jahrhunderts verfügt hatten. Während diese im wesentlichen auf die logischen Schriften des Aristoteles und die Isagoge des Porphyrius in der Übersetzung und Erklärung des Boethius beschränkt waren, wurden

nun auch die metaphysischen, psychologischen, ethischen und naturwissenschaftlichen Schriften des grossen Stagiriten zugänglich auf dem Umwege der lateinischen Übersetzungen aus dem Arabischen, die Dominicus Gundissalinus, Johannes Hispalensis u. a. um die Mitte des 12. Jahrhunderts angefertigt hatten, zugleich mit den Übersetzungen der arabischen Kommentatoren Alfarabi, Avicenna, Algazel, Avicebrol und Averroes. Die Pariser Synode von 1210 und der Legat R. de Courçon (1215) nahmen allerdings eine gegensätzliche Stellung zu den naturwissenschaftlichen und metaphysischen Schriften des Aristoteles ein; Gregor IX. milderte aber das Verbot (1231) und bewährte dadurch dasselbe einsichtsvolle Verständnis für das Neue und Wertvolle auf dem Gebiete der theologischen Forschung, das er durch seine Stellung zu dem neuen religiösen Lebensideal des hl. Franziskus an den Tag gelegt hatte. Infolge dieses grossen Zuwachses an aristotelischen Schriften trat Plato, der z. B. für Alanus de Insulis († 1203) noch „der Philosoph“ gewesen war, hinter seinem Schüler auffallend zurück. Für Thomas v. Aquin ist Aristoteles „der Philosoph“, und von ihm wurde die erste Übersetzung seiner

Schriften aus dem griechischen Urtext veranlasst. Welch bestimmenden Einfluss Aristoteles auf die Theologie des 13. Jahrhunderts ausgeübt hat, nicht bloss in formaler Beziehung, sondern auch inhaltlich, zeigt sich auf jeder Seite der grossen und kleinen Schriften der Hochscholastiker, von denen die meisten sich verpflichtet fühlten, nicht bloss die Werke des Philosophen immer wieder zu zitieren, sondern auch eigene Kommentare zu denselben zu schreiben. Die Vorzugsstellung des Aristoteles im 13. Jahrhundert beruht indes noch auf einem tieferen Grunde als auf dem Bekanntwerden seines vollständigen Schriftenkomplexes, nämlich auf der inneren Verwandtschaft zwischen dem gemässigten Realismus, der sich aus den philosophischen Kämpfen des 12. Jahrhunderts herausgebildet hatte, und der philosophischen Grundrichtung des Aristoteles im Gegensatze zu der platonischen. Nicht Plato, sondern Aristoteles musste daher den Scholastikern des 13. Jahrhunderts als ihr natürlicher Verbündeter erscheinen. Ihre Geistesverwandtschaft mit ihm erhellt übrigens auch aus dem Umstande, dass sie in ihren Kommentaren die Gedanken des Aristoteles trotz der schlechten Übersetzungen,

die sie benutzten, dennoch richtig zu ermitteln wussten.

Niemand wird die Gefahr der Irreführung verkennen, die für die Hochscholastik in diesem engen Verhältnis zu einem antiken Philosophen lag, dessen Denken sich gänzlich ausserhalb der Bahnen des Evangeliums bewegt hatte. Diese Gefahr wurde aber überwunden durch ihren engen Anschluss an die kirchliche Lehrverkündigung, die Heilige Schrift und die Kirchenväter. Von letzteren hatten die Scholastiker freilich weder eine vollständige noch eine auf der kritischen Sichtung ihrer Schriften beruhende Kenntnis. Die ältesten Denkmäler der altchristlichen Literatur waren ihnen fast alle unbekannt, und der Umstand, dass sie die Schriften von Dionysius dem Pseudoareopagiten dem in der Apostelgeschichte genannten Schüler des hl. Paulus zuschrieben, als Zeugen des Glaubens der apostolischen Zeit ansahen und daher in hoher Achtung hielten, beweist zur Genüge, dass sie sich von der ältesten Entwickelung und Formulierung des Glaubensinhaltes eine ganz falsche Vorstellung machten. In jenen Schriften glaubten sie die Stimme eines Apostelschülers zu vernehmen;

in Wirklichkeit schöpften sie daraus neuplatonische Gedankengänge, die sie unbedenklich für apostolisches Gut hielten. Ihre Hauptautorität war jedoch der hl. Augustinus, und von diesem grössten Denker und Kirchenlehrer des christlichen Altertums, nicht von Johannes von Damaskus, dem Kompilator einer späten Zeit, erhielten sie ihre kräftigsten Impulse.

Diese Vermehrung sowohl der formalen als der materiellen Hilfsmittel der theologischen Forschung, wodurch die bedeutendsten Denker des griechischen Altertums und der altchristlichen Zeit ihre Führer wurden, schuf nun zwar die Möglichkeit für die Scholastik, ihren Höhepunkt zu erreichen. Das tatsächliche Eintreten ihrer Blütezeit war jedoch damit noch nicht von selbst gegeben. Diese ist vielmehr das Werk der hervorragenden Persönlichkeiten selbst, die sich die theologische Wissenschaft als Arbeitsfeld erkoren. Ihr Auftreten lässt sich aus den Zeitverhältnissen, in die sie hineingestellt wurden, nicht restlos erklären; sie stellen vielmehr gegebene Grössen dar, die, jede in ihrer Eigenart zu jenem Werke berufen, schliesslich das providentielle Gesetz offenbaren, das Personen und Zei-

ten ohne ihr eigenes Zutun auf einander hinordnet und zu einer höheren Einheit zusammenschliesst.

Der formale und inhaltliche Fortschritt der theologischen Arbeit des 13. Jahrhunderts über das 12. hinaus knüpft sich wesentlich an die vier grossen Doktoren: Alexander von Hales († 1245), Albert der Grosse († 1280), Bonaventura und Thomas von Aquin (beide † 1274), je zwei Franziskaner und zwei Dominikaner, der Nationalität nach ein Engländer, ein Deutscher und zwei Italiener. Alexander von Hales war der erste von ihnen, der den ganzen Aristoteles kannte und der unter dem Titel „Summa theologiae" eine Gesamtdarstellung der Theologie von einem Umfang und einer Reichhaltigkeit unternahm, wie sie weder das christliche Altertum noch das Mittelalter bis auf ihn gesehen hatte, trotzdem sie unvollendet blieb. Albert d. Gr. gebührt das Verdienst, als erster die gesamten Schriften des Aristoteles systematisch durchgearbeitet zu haben in einer Reihe von Kommentaren, die den heidnischen Philosophen verchristlichten und für die Folgezeit mustergültig wurden. Er verfasste ausserdem eine grosse Anzahl von theologischen Schriften, unter denen sich

eine ebenfalls unvollendet gebliebene Summa theologiae befindet. Für Deutschland kommt ihm eine ganz besondere Bedeutung zu; denn er war es, der hier die scholastische Theologie zur Herrschaft führte. Neben Thomas v. Aquin, der seinen Lehrer in Schatten stellen sollte, bildete er auch Söhne Deutschlands zu Scholastikern heran. Der hervorragendste unter den ‚Albertisten' war Ulrich von Strassburg, dessen theologische Summa leider noch ungedruckt ist.

Von dem zweiten Doktorenpaare, Bonaventura und Thomas von Aquin, verkörpert jeder in seiner Art das Ideal theologisch-wissenschaftlicher Geistesbildung, das sich von den Grundgedanken und charakteristischen Lebensidealen ihrer Orden aus gewinnen liess. Was Bonaventura von Thomas unterscheidet, ist in der Tat echt franziskanisch. Bei ihm steht die Mystik im Vordergrund, das Streben nach der intuitiven Erfassung des Urgrundes alles Seins und alles Lebens über alle endlichen Formen hinaus, während Thomas gerade diese Formen diskursiv und dialektisch zu durchdringen suchte, um auf dem Wege der Spekulation zu demselben Ziele der Kontemplation der höchsten Wahrheit und Güte

zu gelangen, die beide zu erkennen und zu lieben trachteten, von den Banden derselben Freundschaft umschlungen, die ihre Ordenstifter beseelt hatte. Sie verkörpern daher im letzten Grunde die zwei Geistesrichtungen, die alle Philosophie und alle Theologie beherrschen, die mystische und die rationale, die aber in der ganzen Geschichte der Philosophie und Theologie vielleicht niemals einander so nahe und so freundschaftlich berührten wie bei Bonaventura und Thomas. So nahe sie sich aber berühren mögen, wesentlich bleiben sie von einander verschieden und ebenso unzweifelhaft ist es, dass die rationale den Bedürfnissen der menschlichen Vernunft, die von den endlichen Seinsformen zum höchsten Inhaber des ewigen Seins und letzten Urheber alles Geschaffenen geführt werden soll, wirksamer und gemeingültiger entspricht als die mystische. Darin liegt der innere Grund, wesshalb nicht die kritisch gestimmte Mitwelt, die an Thomas manches auszusetzen fand, wohl aber die dankbare Nachwelt dem Aquinaten die Palme zuerkannt hat. Diese Vorzugstellung unter den grossen Scholastikern des 13. Jahrhunderts konnte ihm um so eher zufallen, als er

in seiner Summa theologica eine Gesamtdarstellung der theologischen Wissenschaft seiner Zeit schuf, in der die Errungenschaften der theologischen Arbeit seiner Vorgänger und seiner Zeitgenossen einen klassischen Ausdruck fanden, und zwar sowohl in formaler als in inhaltlicher Beziehung. In formaler Hinsicht zeichnet sich die Summa des hl. Thomas vor allen übrigen aus durch ihren strengeren systematischen Aufbau und durch ihr grösseres Ebenmaß in der Behandlung der einzelnen Lehrpunkte bei aller Vollständigkeit des aufzunehmenden Stoffmaterials. Inhaltlich übertrifft sie alle übrigen dadurch, dass Thomas das Ideal der theologischen Arbeit seiner Zeit, das nach Ausweis ihrer Denkmäler selbst in der Herstellung einer vollkommenen Harmonie zwischen Glauben und Wissen, göttlicher Offenbarung und menschlicher Vernunft, bestand, in höherem Maße als seine Zeitgenossen erreichte, indem es ihm gelang, für den ganzen Umfang der kirchlichen Lehrverkündigung entweder innere Vernunftgründe zu ermitteln, die sie vor der Vernunft rechtfertigten bezw. ihren logischen Zusammenhang überzeugend herausstellten, oder wenigstens Kongruenzgründe geltend zu machen,

die geeignet waren, ihre Angemessenheit den Forderungen des rationellen Denkens und den Bedürfnissen des religiösen Lebens gegenüber in befriedigendem Maße zu erhärten.

Auf Grund der vorstehenden Skizze des tatsächlichen Entwickelungsganges der theologischen Wissenschaft während der Blütezeit des Mittelalters, die in bezug auf seine Hauptorgane, seine Faktoren, seine ausschlaggebenden Richtungen, die formalen und materiellen Hilfsmittel der theologischen Forschung, endlich seiner führenden Vertreter sich auf das Allernotwendigste beschränken musste, kann nun auch der Versuch gemacht werden, die Stellung der Scholastik innerhalb der Gesamtgeschichte der Theologie zu bestimmen.

Eine erste Erkenntnis ergibt sich aus dem Gesagten von selbst. Ich kleide sie in folgende Sätze: Die Scholastik ist von ihrer Entstehungszeit in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts bis zu ihrem Höhepunkt in Thomas von Aquin das Produkt einer angestrengten, von hohen sittlich-religiösen Leitmotiven getragenen Geistesarbeit im Dienste der Erfassung des kirchlichen Glaubensinhaltes durch die mensch-

liche Vernunft und hat in ihrer Blütezeit bleibende und wertvolle Resultate gezeitigt, die weder grundsätzlich abgelehnt, noch vornehm ignoriert werden dürfen, wenn die Theologie nicht ein ganzes Glied ihrer tatsächlichen Entwickelung verlieren und durch diesen Verlust einen unermesslichen Schaden nehmen soll. Ihre Errungenschaften bleibenden Wertes sind aber doppelter Natur: sie liegen einmal in der Herstellung eines in seinen Grundzügen richtigen theologisch-wissenschaftlichen Systems des Erbes der patristischen Zeit, das die grossen Scholastiker, vorab der hl. Thomas, in konsequenter Fortführung der altchristlichen Systematisierungsversuche selbständig geschaffen haben, sodann in der Bereicherung des Inhaltes der Theologie selbst durch neue Erkenntnisse. Diese neuen Erkenntnisse erstrecken sich nicht gleichmäßig auf alle theologischen Gebiete, noch auf alle Glaubenslehren; ihr Schwerpunkt liegt auf dem Gebiete der Sakramentenlehre und der sog. anthropologischen Glaubenssätze im Unterschiede von den trinitarischen und christologischen. Ihre dogmengeschichtliche Bedeutung liegt daher in der Vorbereitung der tridentinischen Glaubens-

entscheidungen und hat einen prägnanten Ausdruck in der Tatsache gefunden, dass auf dem Konzil von Trient die theologische Summa des hl. Thomas neben der Hl. Schrift lag, die Summe der theologischen Erkenntnisse der unmittelbaren Vergangenheit als Hilfsmittel zur dogmatischen Fixierung der in der schriftlichen Glaubensquelle enthaltenen Glaubenslehren.

Diese Sätze sind nicht geeignet, die protestantische Verwerfung der Scholastik, die von einem ganz verschiedenen dogmatischen Standpunkte ausgeht und daher apologetisch-dogmatisch zu behandeln wäre, als unrichtig zu erweisen. Wohl aber weisen sie die Ansicht jener katholischen Theologen der Gegenwart zurück, die eine grundsätzlich ablehnende Stellung zur mittelalterlichen Scholastik einnehmen zu müssen glauben und unmittelbar an die patristische anknüpfen wollen unter Verkennung des historischen Gesetzes der Kontinuität, das für die katholische Theologie grundsätzlich gelten muss und das durch die tatsächlichen Errungenschaften der Scholastik bestätigt wird.

Diese Wertbestimmung der Scholastik wäre jedoch einseitig, irreführend und sachlich falsch,

wenn nicht das andere Extrem, die Überschätzung derselben, zurückgewiesen würde. So hoch auch die positiven Resultate der Scholastik geschätzt werden mögen, auch ihre Blütezeit bezeichnet mitnichten den Höhepunkt der Theologie überhaupt, weil sie das Produkt einer bestimmten Zeit ist und daher keinen absoluten Charakter an sich tragen kann. Zunächst ist es einleuchtend, dass die grossen Scholastiker des 13. Jahrhunderts nicht für eine ferne, ihnen unbekannte Zukunft, sondern für ihre Gegenwart arbeiteten und, der gesteigerten Geisteskultur dieser Gegenwart entsprechend, den Glaubensinhalt zu erfassen suchten und zwar zugleich in einer der Eigenart der Geistesrichtung ihrer Zeit entsprechenden Weise. Charakteristisch für diese Geistesrichtung war aber das Vorwalten des spekulativen Interesses an dem Verständnis des Inhaltes der geoffenbarten und von der Kirche verkündeten Glaubenslehre in ihrem Verhältnis zur menschlichen Vernunft. Dieses Interesse für das Wesen des Dogmas im Unterschiede von seinem tatsächlichen Entwickelungsgang und seiner apologetisch-polemischen Beweisführung war daher maßgebend für die konkrete Gestalt, welche die

theologische Wissenschaft durch die Scholastiker gewann; denn es bedingte ihre wissenschaftliche Betrachtungsweise der Glaubenslehre und bestimmte die Art und Weise der Benutzung der Hilfsmittel, die ihnen zur Verfügung standen. Damit schieden die zwei grossen und wichtigen Gebiete sowohl der positiven als der historischen Theologie aus dem Gesichtskreise der Scholastiker wesentlich aus: jenes, weil die von der ganzen abendländischen Christenheit anerkannte Eigenschaft der Kirche als der unfehlbaren Lehrautorität es als ganz zwecklos hätte erscheinen lassen, durch eine mühevolle Erforschung der Glaubensquellen die Berechtigung der einzelnen Glaubenssätze wissenschaftlich festzustellen; dieses aber, weil die Tatsache, dass diese Glaubenssätze selbst eine lange und sehr komplizierte Geschichte bis zu ihrer dogmatischen Formulierung erlebt hatten, nicht in das wissenschaftliche Bewusstsein der Scholastiker eintrat. Ich verkenne durchaus nicht, dass Ansätze zu beiden Betrachtungsweisen in ihren Werken vorliegen; es gehört aber keine geringe Verkennung des Wesentlichen und Charakteristischen der scholastischen Theologie dazu, um zu behaupten, dass sie für die Scholastiker

zum Wesen der theologischen Forschung gehörten oder ihnen ebenso geläufig waren wie den heutigen Theologen.

Die wertvollen Errungenschaften der Scholastik beschränken sich daher auf die spekulative Theologie, und damit ist eine erste Grenze ihres Wertes bestimmt, die nur dann übersehen werden kann, wenn das Wesentliche mit dem Unwesentlichen, das Charakteristische mit der gemeinsamen Grundlage aller theologischen Forschung verwechselt wird. Weitere Grenzen haben wir bei der Betrachtung der Hilfsmittel der Hochscholastik bereits erkannt (S. 234 ff.). Man kann sich freudigen Herzens zur Überzeugung von der Existenz einer „philosophia perennis" bekennen, ohne sich zur Behauptung zu versteigen, dass alle philosophische Forschung in den Systemen des Aristotelismus, Platonismus und Neuplatonismus abgeschlossen vorliegt. Wer möchte zudem behaupten, dass die Hochscholastiker bereits über jene neuen theologischen Erkenntnisse verfügten, welche die biblische und patristische Forschung erst lange nach ihrem Tode, zum grössten Teil erst in den zwei letzten Jahrhunderten mühsam zutage geför-

dert hat? Oder wer möchte gar der Ansicht huldigen, dass die paläographischen, archäologischen, philosophischen, kirchen-, religions- und kulturhistorischen Arbeiten der Neuzeit wertlos seien für die theologische Wissenschaft und ihre Fortschritte? Und selbst wenn wir die spekulative Theologie als das Hauptfeld der Scholastik für sich allein betrachten, sind in Wirklichkeit der theologischen Spekulation Grenzen nach oben gezogen, vorausgesetzt, dass sie sich innerhalb des kirchlichen Dogmas bewegt und die Vorbereitung seiner konsequenten Weiterbildung, nicht seine „Umbildung" anstrebt? Die Annahme solcher Grenzen wäre gleichbedeutend mit der Annahme einer absoluten theologischen Wissenschaft; eine solche gibt es aber nicht und kann es nicht geben. Absolut gültig und wertvoll ist das Dogma, nicht aber die Wissenschaft vom Dogma!

Die letzte psychologische Ursache, die immer wieder zur einseitigen Überschätzung der Scholastik führt und notwendig führen muss, darf aber gerade darin erblickt werden, dass sie aus dem historischen Zusammenhang, der ihre Entstehung und Entwickelung innerlich bedingte, herausgerissen wird, als stünde sie ausserhalb

der realen Welt wie Dantes idealer Reinigungsberg, während sie mit einem Gebirgszuge zu vergleichen ist, dessen Spitzen wohl in den Himmel hineinragen, der aber mit seinen vorgelagerten Hügeln nach allen Seiten hin mit der umgebenden Landschaft zusammenwächst. Stellt man die Scholastik in den geschichtlichen Rahmen, in den sie gehört, so tritt ihr inniger Zusammenhang mit den Entwickelungsverhältnissen der Blütezeit des Mittelalters klar hervor. Sie war das Produkt der Vorherrschaft des altchristlich-lateinischen Grundfaktors, als dessen logische Offenbarung sie zugleich bezeichnet werden darf. Daher ihre wesentliche Abhängigkeit von der antiken Philosophie und der patristischen Theologie; daher aber auch ihr Beruf, den Geist der germanisch-romanischen Völker mit den Gedanken der altchristlich-lateinischen Zeit zu erfüllen, gleichwie auf dem Gebiete des religiös-kirchlichen Lebens das altchristliche Mönchs- und Priesterideal in ihre besten Glieder eindrang.

Im Lichte dieser Solidarität zwischen der Scholastik und der spezifisch mittelalterlichen Blütezeit ist leicht zu ersehen, warum in der-

selben Zeit, die wir als das letzte Stadium der Vorherrschaft des altchristlich-lateinischen Lebensfaktors des Mittelalters in seiner Verkörperung durch das Papsttum erkannt haben, die erste Reaktion gegen die Hochscholastik einsetzte. Diese war nicht das Werk des Zufalles, sondern sie erfolgte als ein Glied desselben geschichtlichen Prozesses, der zur Auflösung des Mittelalters überhaupt führen sollte. Sie vollzog sich in zwei Stadien, zuerst als Gegensatz zur einseitigen spekulativen Geistesrichtung der Hochscholastik und bald darauf als Kritik ihres theologisch-wissenschaftlichen Inhaltes selbst, und es ist nicht zufällig, dass beide Stadien durch zwei Franziskaner hervorgerufen wurden, Rogerius Bacon († 1294) und Johannes Duns Scotus († 1308), beide auffallenderweise zugleich Söhne desselben angelsächsischen Volkes, in dessen Klöstern um die Wende des 7. zum 8. Jahrhundert die mittelalterliche Theologie ihre ersten Vertreter gefunden hatte. Der erste von ihnen, abwechselnd Professor der Theologie in Oxford und in Paris, forderte eine vollständige Reform des Wissenschaftsbetriebes seiner Zeit nach der experimentellen Seite hin und nahm dadurch Be-

strebungen auf, die von Albert d. Gr. geltend gemacht worden waren. Seine Hauptschrift, das sog. Opus majus, handelte in 6 Teilen von den Hindernissen der Philosophie, von dem Verhältnis zwischen Philosophie und Theologie, von der Erlernung der nötigen Sprachen, von der Mathematik, der Optik, der Experimentalwissenschaft, wozu später noch ein 7. Teil von der Moralphilosophie kam. Sowohl dieses Werk als seine zahlreichen mathematischen, astronomischen, physikalischen Schriften sind reich an Beobachtungen experimenteller Natur, die ihn zum Begründer der Optik und überhaupt zum ersten Vertreter der Naturwissenschaft im Mittelalter stempeln. Für die Theologie forderte er das Studium der Sprachen, betonte die Verbesserungsbedürftigkeit der Vulgata und übte Kritik an der patristischen Exegese der Heiligen Schrift. Kein Wunder, dass dieser intensive Gegensatz zur herrschenden Geistesrichtung ihm viele Leiden zuzog, zumal er sich nicht frei hielt von den Übertreibungen und Einseitigkeiten, mit denen neue Richtungen und neue Gedanken aufzutreten pflegen. Es ist hocherfreulich, dass Clemens IV. ihn beschützte und dass Nikolaus IV. als Papst

ihn aus der Klosterhaft befreite, die er als Ordensgeneral im Interesse des Franziskanerordens, gegen den seine Tendenzen ausgebeutet worden waren, über ihn verhängt hatte.

Die Bedeutung der Lebensarbeit des noch in jungen Jahren dahingerafften Duns Scotus, der in Oxford, Paris und Cöln lehrte, und infolgedessen auch der Gegenstand und das Ziel des von ihm ins Leben gerufenen zweiten Reaktionsstadiums ist bis in die jüngste Zeit sowohl von katholischer als namentlich von protestantischer Seite unrichtig bestimmt worden. Man hat sich daran gewöhnt, in ihm den Totengräber der Hochscholastik, den ersten Zerstörer der durch ihre Geistesarbeit hergestellten Harmonie zwischen Vernunft und Offenbarung, den fanatischen Gegner des scholastischen Intellektualismus zugunsten einer irrationellen Willenstheologie, als Urheber einer neuen Geistesrichtung zu erblicken, die mit Kant verwandt sei, und aufgrund dieser Beurteilung je nach dem Standpunkte des Beurteilers mit Lobsprüchen oder Schmähungen zu überhäufen. Neue, auf einem gründlichen Studium der Schriften des Duns Scotus selbst, deren richtiges Verständnis mit grossen Schwierigkeiten

verbunden ist, beruhende Forschungen, haben begonnen mit diesen falschen Vorstellungen aufzuräumen. Von P. Minges ist insbesondere jüngst nachgewiesen worden, dass Duns Scotus das Verhältnis zwischen Glauben und Wissen, Philosophie und Theologie nicht wesentlich anders als Thomas von Aquin auffasste. Wohl aber hat er sowohl die Benutzung des Aristoteles durch die Hochscholastik als den Inhalt ihrer theologisch-wissenschaftlichen Arbeit einer strengen Kritik unterzogen und insbesondere in manchen Lehrmeinungen und Beweisführungen des hl. Thomas Schwächen und Inkonsequenzen nachgewiesen, die nicht in Abrede gestellt werden können und mitberücksichtigt werden müssen, wenn es gilt, ein allseitiges Urteil über die Haltbarkeit der Einzelmeinungen des Engels der Schule zu gewinnen.

Die auf die Ausbildung der Hochscholastik unmittelbar folgende theologische Entwickelung erbringt somit ein weiteres Beweismoment für ihren relativen Wert, dessen Beweiskraft um so höher angeschlagen werden darf, als es rein tatsächlicher Natur ist und daher von keinerlei subjektiven Erwägungen oder Stimmungen abhängt.

Und nun zur Würdigung der kirchlichen Kunstschöpfungen der mittelalterlichen Blütezeit! Sie kann in wenige Worte gekleidet werden, einmal weil die Monumente der Kunst nicht dieselbe Bedeutung besitzen für die Bestimmung des wesentlichen Inhaltes des religiös-kirchlichen Lebens des Mittelalters wie die Werke der Scholastiker; denn sie fügen diesem Wesen nichts Neues hinzu, sondern stellen nur dessen plastische Offenbarung dar. Sodann hat die kirchliche Kunstblüte des Mittelalters keine innerkatholischen Kontroversen von ähnlicher Tragweite wie die Frage nach dem bleibenden Werte seiner religiösen und kirchlichen Institutionen oder seiner theologischen Wissenschaft hervorgerufen. Endlich liegen alle spezifisch kunstentwicklungsgeschichtlichen Betrachtungen und kunsttechnischen Erörterungen ausserhalb unseres jetzigen Interesses.

Als Gesamterscheinung bilden die kirchlichen Denkmäler des romanischen und gotischen Stiles ohne Zweifel jene Schöpfungen der mittelalterlichen Blütezeit, deren Nachwirkungen bis auf den heutigen Tag am leichtesten wahrzunehmen sind. Dies gilt vor allem von den roma-

nischen und gotischen Domen, mit denen das Mittelalter fast jede unserer grösseren und kleineren Städte ausgestattet hat, und von denen die allermeisten in mehr oder weniger ursprünglicher Gestalt erhalten sind. Sie stehen aber inmitten unserer heutigen Gesellschaft nicht bloss als die festgegründeten Zeugen einer längst entschwundenen Zeit, sondern wenigstens zum grossen Teil als die heiligen Stätten, in denen noch dasselbe Glaubensleben pulsiert, das sie geschaffen hat, und bedeuten daher das sichtbarste Band, das Neuzeit und Mittelalter in der Einheit desselben Glaubens umschliesst. Und selbst dort, wo sie der Verkündigung eines anderen Glaubens dienstbar gemacht wurden, üben sie denselben ästhetischen Zauber auf die empfänglichen Gemüter der neuen Gemeindemitglieder aus, mit dem sie ihre katholischen Ahnen beglückten. Im Verlaufe des 19. Jahrhunderts haben beide mittelalterlichen Kirchenstile sogar eine Art Wiedererstehung gefeiert nicht bloss durch die intensive Pflege, welche die Kunstgeschichte ihnen angedeihen liess, sondern auch durch die Erbauung zahlloser neuer Gotteshäuser in romanischem oder gotischem Stile und zwar nicht bloss für

den katholischen Kultus. Diese Nachwirkungen sind Beweises genug, dass die mittelalterliche Blütezeit auf dem Gebiete der kirchlichen Kunst wie auf allen übrigen kirchlichen Lebensgebieten Wertvolles zu schaffen vermochte.

Wie es sich von selbst versteht, spiegelt sich in der Entfaltung der mittelalterlichen Kunstblüte der innere Entwickelungsgang der mittelalterlichen Blütezeit selbst genau wieder. Die Anfänge der romanischen Kunst fallen in das Zeitalter der kirchlichen Reformbewegung und kulturellen Erstarkung, und dieses prägte ihr ihren spezifischen Charakter auf, der sich am kräftigsten in der romanischen Architektur auswirkte. Es galt damals die Neubegründung eines höheren religiös-kirchlichen Lebens im Kampfe mit den kirchlichen Grundübeln, die nach dem Verfalle des karolingischen Kirchen- und Kulturlebens in die germanische Gesellschaft Eingang gefunden hatten, der Aufbau einer geistig-religiösen Burg, und für diese wurde der romanische Dom der plastische, monumentale Ausdruck. So wie jene kirchliche Arbeit zum Ziele hatte, gegenüber dem germanischen Naturideal dem altchristlich-lateinischen Grundfaktor die Herrschaft zu sichern, so

lebte auch in der romanischen Kunst der Formenschatz der altchristlichen Zeit wieder auf, aber nicht mechanisch und äusserlich, ebensowenig als die erneute Aufrichtung des altchristlichen Mönchs- und Priesterideales eine blosse Kopie der altchristlichen Zeit war, sondern in einer noch weitgehenderen Umgestaltung durch den nationalgermanischen Grundfaktor als jene war, die von Anfang an die Kunst der germanischen Völker von den altchristlich-römischen unterschied (S. 57 ff.), jenem nationalen Differenzierungsprozesse entsprechend, der sich im 11. und 12. Jahrhundert in der germanisch-romanischen Welt vollzog. Daher musste auch der einheitliche Typus des romanischen Kirchenbaues in jene nationalen Abarten zerfallen, welche die Kunstgeschichte in den verschiedenen romanischen Stilen Italiens, Frankreichs, Englands und Deutschlands nachgewiesen hat. Aus denselben Gründen endlich, aus denen das 12. Jahrhundert die aus der cluniacensischen Reformbewegung entsprossene Blüte des kirchlichen Lebens sich allmählig entfalten sah, wurde es auch zur Blütezeit der romanischen Kunst. Sie blieb in einem ganz eminentem Sinne eine religiöse Kunst und diente

fast ausschliesslich religiös-kirchlichen Zwecken. Wie sehr der religiös-kirchliche Lebensfaktor sämtliche Lebensverhältnisse des 12. Jahrhunderts beherrschte, zeigt sich in dem Umstande, dass die profane Kultur ihre Formen der kirchlichen Kunst entlehnen musste, als sie das Bedürfniss empfand ihre Bauten ästhetisch wirksam zu gestalten. Daher die Verwandschaft zwischen den romanischen Burgen, deren Ruinen auf unseren heimatlichen Bergen stehen, und den romanischen Kirchen, die unsere alten Städte zieren, sowie den alten Klosterruinen, deren Zauber sich kein Wanderer durch unsere Höhen und Täler entziehen kann, mag auch eine ganze Welt zwischen ihm und den alten Mönchen des 12. Jahrhunderts liegen.

Im 13. Jahrhundert wurde die romanische Kunst durch die gotische abgelöst. Wie man sich auch zur Frage nach ihrer Entstehung und ihrem technischen Zusammenhang mit der romanischen stellen mag, beide gehören innerlich unzweifelhaft zusammen wie die Wurzel und der aus ihr herauswachsende Stamm, wie die Knospe und die Blüte, die sich aus ihr entfaltet. Denn sie ist der monumentale Ausdruck des Aufschwunges

des religiös-kirchlichen Lebens, der im 12. Jahrhundert grundgelegt worden war. Die kirchliche Burg konnte sich nunmehr in einen kirchlichen Palast umwandeln, der seine Fenster und Tore weit öffnen und die ganze innere Pracht des Heiligtums nach aussen offenbaren sollte. Keine Architektur im ganzen Bereiche der Kunstgeschichte hat je dem Materiellen den Charakter der Vergeistigung und des Strebens nach idealen Höhen so konsequent aufgeprägt wie die gotische. Die grossen Mauerflächen der romanischen Dome verschwinden fast ganz und sind durch Fensterreihen ersetzt, die dem Innern Ströme von Licht zuführen. Das Licht darf aber nicht in das Heiligtum eindringen, ohne selbst vergeistigt zu werden und seinen profanen Charakter zu verlieren. Aus den Glasmalereien leuchten Scharen von Heiligen, ganze Zyklen von biblischen Szenen dem entgegen, der in diese geheiligte Stätte eintritt, und laden ihn ein, die ganze Aussenwelt zu vergessen und auf den Flügeln des Gebetes und der Betrachtung sich in jene lichten Höhen der Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit hinaufzuschwingen, als deren Symbol die in den Himmel hineinragenden Türme ihn schon aus

der Ferne gegrüsst hatten. Man hat mit Recht die gotischen Dome mit den theologischen Summen des 13. Jahrhunderts verglichen. Dieser poetische Vergleich hat einen realen Hintergrund; denn der Kölner Dom und die Summa des hl. Thomas von Aquin sind nach denselben strengen Gesetzen dort der Mathematik, hier der Logik aufgebaut. Ihren Vergleich miteinander rechtfertigt aber noch mehr der Umstand, dass gleichwie die theologischen Summen alle theologischen Einzelerkenntnisse in ein einheitliches System zusammenschlossen, so auch die gotischen Dome ursprünglich alle Werke religiös-kirchlicher Natur der übrigen Künste, der Plastik und Malerei bis herab zu den Erzeugnissen der Kleinkunst im Dienste des Kultus in sich vereinigten und dadurch gewissermaßen mit ihrer Eigenschaft als Gebet- und Opferstätten zugleich die Bedeutung von Kunstmuseen verbanden, deren Einwirkung auf das Volk viel unmittelbarer und kräftiger war als diejenige unserer heutigen Kunstsammlungen.

Was endlich die gotische Kunst vor der romanischen als Gesamterscheinung auszeichnet, das ist der Vorzug einer noch weit grösseren Anpassung ihrer Formen an den Kunstgeschmack

der germanischen Völker als der romanischen, in der sich zugleich die Herstellung einer noch innigeren Verbindung zwischen den beiden Grundfaktoren des mittelalterlichen Kulturlebens offenbart. Dadurch rechtfertigt sich ihre Benennung als ‚gotische' Kunst in einem höheren Maße, als auf den ersten Blick scheint. Sie ist in der Tat die spezifisch germanisch-mittelalterliche Kunst, was ja auch der Umstand klar erkennen lässt, dass sie ihre intensivste Verbreitung in den Ländern fand, in denen die germanischen Volkselemente die überwiegenden waren, Nordfrankreich, Deutschland, Belgien, England, Nordspanien, während sie in den vorwiegend romanischen Teilen Frankreichs, Italiens und Spaniens nicht dauernd Fuss fassen konnte. Dieser Vorzug bezeichnet aber zugleich die Grenze ihres Wertes. Sie ist nicht der kirchliche Stil als solcher, noch der adäquate monumentale Ausdruck der christlichen Gedankenwelt überhaupt. Eine solche Wertung derselben bedeutet dieselbe Überschätzung, die wir bei der Beurteilung der Scholastik, ihrer Zeitgenössin, ja ihrer Schwester, ablehnen mussten.

Mit der Betrachtung beider haben wir den Rundgang durch die kirchlichen Hauptschöpf-

ungen der mittelalterlichen Blütezeit zu Ende geführt. Trotz des Verzichtes auf jegliche materielle Vollständigkeit hat er mehr Zeit in Anspruch genommen als mancher erwartet haben mag, der ihn im Geiste mitgegangen ist. Er wäre noch lange nicht beendigt, wenn wir den ganzen Reichtum an Einzeltatsachen, der das 12. und 13. Jahrhundert auszeichnet, einer erschöpfenden Betrachtung hätten unterziehen wollen. Die Konzentrierung der Aufmerksamkeit auf die Haupttatsachengruppen und die Hauptleistungen der mittelalterlichen Blütezeit genügt aber nicht bloss, sie ist auch am geeignetsten, um die Überzeugung zu gewinnen, der sich kein unbefangener, wirklich historisch denkender Beobachter wird entschlagen können, dass sie bei aller Anerkennung ihrer Grenzen ein reiches kirchliches Erbe darstellen, dessen der Katholik sich wahrlich nicht zu schämen braucht, und das eine Reihe von bleibenden Errungenschaften aufzuweisen hat.

Unsere nächste Aufgabe wird es nun sein, ein richtiges Bild von der letzten Periode des mittelalterlichen Kirchen- und Kulturlebens vom Anfange des 14. Jahrhunderts bis zur Mitte des 15. zu entwerfen.

VII. DER KIRCHLICHE AUFLÖSUNGS-PROZESS DES MITTELALTERS UND DIE VORBOTEN EINER NEUEN ZEIT

Auf die Mittagshöhe, die das 12. und 13. Jahrhundert für das Mittelalter bedeuten, folgte der Abend rascheren Schrittes als bei dem natürlichen Tage. Den ersten Schatten sahen wir schon in der Mitte des 13. Jahrhunderts den Himmel der mittelalterlichen Welt verdüstern, als mit den Hohenstaufen das alte echt mittelalterliche, universal gerichtete Kaisertum unterging. Als zweiter Vorbote einer neuen Entwickelung von Kirche und Staat stellte sich um die Wende des 13. Jahrhunderts der grosse Vorstoss gegen die mittelalterliche Machtstellung des Papsttums seitens des französischen nationalen Königtums ein (S. 127 ff). Vom Anfange des 14. bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts folgten rasch aufeinander eine Reihe von Tatsachengruppen, deren Gesamterscheinung gewöhnlich als ‚Verfall des Mittelalters' bezeichnet wird. Diese Bezeichnung ist miss-

verständlich und sachlich unzutreffend. Wie es keine absolute Blüte in der Völkergeschichte gibt, so kennt sie auch keinen Verfall schlechthin; jeder innersoziale Prozess in der Weltgeschichte vollzieht sich vielmehr in einzelnen Stadien, in denen sich ihre eigentümlichen Kräfte und Leistungen auswirken, deren letztes aber nicht der Tod darstellt wie beim Einzelmenschen — es müsste denn ein ganzes Volk ausgerottet werden —, sondern die Auflösung seines spezifischen Kräftekomplexes, um einem neuen Lebensprozesse Platz zu machen. Handelt es sich nun um eine bestimmte Wirksamkeitsperiode der Kirche, so kann schon aus dem Grunde keine Rede von einem eigentlichen Verfalle sein, weil ihre innersten Lebenskräfte aus Quellen fliessen, die nie versiegen und von der Ungunst bestimmter Zeitverhältnisse wesentlich unabhängig sind. Wohl aber können die realen Bedingungen und Voraussetzungen ihrer Wirksamkeit sich ändern und durch andere ersetzt werden. Die Signatur der letzten Periode des Mittelalters bildet daher nicht der Verfall der Kirche oder des Christentums als solchen, sondern auf der einen Seite die allmählige Auflösung der spezifisch gearteten Verbindung zwischen dem

altchristlich-lateinischen und dem national-germanischen Lebensfaktor, aus welcher das Mittelalter und seine kirchliche Entwickelung hervorgegangen war, auf der anderen die zu gleicher Zeit erfolgende allmählige Ausbildung neuer Lebensfaktoren der abendländischen Christenheit und damit zugleich neuer Wirksamkeitsbedingungen für die Kirche.

1.

Fassen wir den kirchlichen Auflösungsprozess des Mittelalters zunächst ins Auge, so bildet das Aufhören der Verbindung zwischen Kaisertum und Papsttum als der zwei Repräsentanten der genannten Grundfaktoren des Mittelalters seine erste folgenschwere Äusserung. Diese Verbindung hatte allerdings in den verflossenen Zeiten manche Unterbrechungen erfahren und lebte trotzdem immer wieder auf. Ihre feierliche Auflösung auf dem ersten Konzil von Lyon erwies sich aber als eine definitive und zwar infolge des inneren Grundes, den wir schon kennen (S. 125), nämlich des nationalen Differenzierungsprozesses in der germanischen Welt, wodurch die Existenzbedingungen eines universalen Kaisertums unter-

graben wurden, und damit das eine Glied der früheren Verbindung selbst ausschied. Auf diese neue Sachlage wirft der bekannte Kampf Ludwigs des Bayern mit den Päpsten der avignonischen Zeit ein grelles Licht; denn es war schliesslich der Kampf um den Besitz der Kaiserkrone, die Ludwig durch einen Angehörigen der alten kaiserfreundlichen Partei in Rom, den Kardinal Sciarra Colonna, erhalten hatte (1328), gegen den Widerspruch des Papstes Johann XXII. und seiner beiden Nachfolger. Die Absetzung Johanns XXII. und die Aufstellung eines Gegenpapstes durch den Kaiser in der Person des Minoriten Peter von Corvara versetzt uns äusserlich ganz in die hohenstaufischen Zeiten zurück. Charakteristisch für die neue Kampfeslage ist aber die in mehreren Erklärungen der deutschen Fürsten vertretene Auffassung, dass die Kaiserkrone von dem Papste nicht abhängig und der Kaisertitel nicht an die Kaiserkrönung gebunden sei. Clemens VI., unter dem der Kampf in eine akute Periode eintrat, führte durch die Bannung und Absetzung des Kaisers (13. April 1346) und die energische Forderung der Neuwahl eines deutschen Königs die päpstliche Sache zum Siege;

aber gerade der von den Kurfürsten gewählte neue König Karl IV., der am 5. April 1355 in Rom im Auftrag Innocenz' VI. die Kaiserkrone aus der Hand des Kardinalbischofes von Ostia erhielt, stellte in der sog. Goldenen Bulle auf dem Reichstag zu Nürnberg (1356) die Reichssatzungen über die deutsche Königswahl auf, wonach der deutsche König durch die Wahl seitens der deutschen Kurfürsten alle Regierungsgewalt und alle Regierungsrechte in Deutschland und in Italien erhält, ohne die päpstliche Bestätigung des gewählten Römischen Königs und zukünftigen Kaisers irgendwie zu erwähnen. Das bedeutete aber nichts anderes als die Nationalisierung und Säkularisierung des mittelalterlichen Kaisertums und damit die definitive Besiegelung seines Unterganges.

Infolge dieser Wendung musste auch das zweite Glied der früheren Verbindung, das Papsttum, dessen Wesen davon nicht berührt werden konnte, in seiner mittelalterlichen Verwirklichung in eine neue und zwar ungünstige Lebenslage eintreten. Es verlor zunächst seine universale kirchenpolitische Machtstellung, die Bonifaz VIII. mit gewaltiger Energie, aber ohne Erfolg zu ver-

teidigen gesucht hatte. Dieser Verlust wurde besiegelt durch die Verlegung der päpstlichen Residenz nach Avignon nach dem raschen Heimgang Benedikt XI. (1303—4), der durch eine Reihe von Maßnahmen den Frieden zwischen Rom und Frankreich wiederhergestellt, Philipp d. Sch. und alle an der Gefangennahme Bonifaz' VIII. beteiligten Franzosen mit Ausnahme Wilhelms von Nogaret von aller Schuld freigesprochen hatte, aber für die Abhaltung eines allgemeinen Konzils zur Verurteilung seines Vorgängers nicht gewonnen werden konnte. Die Wahl des Erzbischofs von Bordeaux nach einer durch den Kampf zwischen der französischen und der italienischen Kardinalspartei verursachten fast elfmonatlichen Sedisvakanz brachte das Papsttum in eine unmittelbare Abhängigkeit von dem französischen Königtum, die unter Clemens V. (1305 bis 1314) ihren Höhepunkt erreichte. Unter dem gewaltigen Drucke Philipps des Schönen nahm er durch die Bulle „Rex gloriae virtutum" vom 27. April 1311 sämtliche Kampfesmaßnahmen Bonifaz' VIII. gegen Frankreich zurück mit Ausnahme von zwei Bullen, insbesondere der Bulle „Unam sanctam", welcher jedoch der von dem König

empfundene Stachel schon vorher (1. Febr. 1306) genommen worden war durch die Erklärung, dass sie Frankreich nicht in ein neues Abhängigkeitsverhältnis zum Papsttum stellen wolle. Philipp erreichte auch die Lossprechung Wilhelms von Nogaret, auf die Verurteilung Bonifaz' VIII. als eines Häretikers musste er aber verzichten; denn das Konzil von Vienne (1311|12), das zwar in die Reihe der allgemeinen Konzilien des Mittelalters gehört, aber als Gesamterscheinung tief unter den sechs grossen Konzilien steht, die ihm vorausgingen, verteidigte wenigstens die persönliche Ehre des vielgeschmähten Papstes. Mit der Aufhebung des Templerordens kraft päpstlicher Provision durch die Bulle „Vox in excelso" vom 22. März 1312 kam Clemens V. den Wünschen des Königs bekanntlich in weitem Maße entgegen. In der Rede, die er vor der Verkündigung der Aufhebungsbulle in der zweiten Generalsession des Konzils am 3. April hielt, begründete er sein Vorgehen auch mit dem Hinweis darauf, dass er ein Ärgernis seitens des Königs verhüten wolle (ne scandalizetur rex Franciae). Der Untergang der Templer, der dadurch besiegelt wurde, ist um so beklagenswerter, als die Schuldlosigkeit des

Gesamtordens nach Finke's neuesten Forschungen wohl nicht mehr angezweifelt werden kann.

Der Tod Philipps (1314), der fast gleichzeitig mit dem Clemens' V. erfolgte, befreite das Papsttum von dem schweren Druck, der seit dem Tode Bonifaz' VIII. auf ihm lastete; er führte aber keine wesentliche Besserung seiner zeitgeschichtlichen Daseinslage herbei. Die sechs unmittelbaren Nachfolger Clemens' V. verblieben in Avignon; wie dieser waren auch sie der Nationalität nach Franzosen. Diese französische Papstreihe von 1305—1378 bildet eine lehrreiche Parallele zu den fünf aufeinanderfolgenden deutschen Päpsten des 11. Jahrhunderts. Obgleich diesen eine weit kürzere Regierungszeit beschieden war (1046—1058), fällt der Vergleich mit ihren avignonischen Amtsgenossen dennoch unstreitig zu ihren Gunsten aus. Während sie die definitive Befreiung des Papsttums aus der Knechtschaft des italienischen Feudaladels darstellen, bezeichnet das avignonische Exil eine neue Bedrückung desselben, die ebenso ungünstige Wirkungen zur Folge hatte als jene, wenn sie auch anders geartet war. Hatten die deutschen Päpste die glorreiche Zeit der Vorherrschaft des Papst-

tums inauguriert durch die Wiederaufnahme seiner universalkirchlichen Wirksamkeit, so waren die avignonischen zum Teil die Zeugen, zum Teil sogar die Mitursachen der Schwächung seiner eigentlichen kirchlichen Macht. Dass ihnen die Wiedergewinnung der früheren kirchenpolitischen Papalhoheit nicht gelang, kann ihnen nicht zum Vorwurf gemacht werden; denn dies setzte die Erneuerung des alten mittelalterlichen Kaisertums als innere Vorbedingung voraus. Wir wissen aber, dass es nicht in ihrer Macht lag, dasselbe wiederherzustellen. Nicht einwandfrei war die kirchliche Verwaltungspraxis der avignonischen Päpste, insbesondere ihr übertriebenes Interesse an der weiteren Ausbildung der älteren päpstlichen Finanzquellen und an der Eröffnung neuer, veranlasst einerseits durch den Verfall des Kirchenstaates, anderseits durch die Prachtliebe einiger unter ihnen, von der das päpstliche Schloß in Avignon noch heute Zeugnis ablegt.

Die charakteristische Erscheinung der avignonischen Zeit liegt indes in der Schwächung der kirchlichen Zentralstellung des Papsttums selbst, die sich als Folge des Verlustes seiner

kirchenpolitischen Macht, der Abhängigkeit von dem französischen Königtum, die unter dem ersten Vertreter des Hauses Valois, Philipp VI. (1328—1350), wieder zunahm, endlich des Gegensatzes zwischen den Verhältnissen am päpstlichen Hofe und der religiös-kirchlichen Aufgabe des Papsttums einstellte. Diese Schwächung offenbarte sich in verschiedenen Einzelereignissen, z. B. in der Nichtbeachtung des Interdiktes, das während des Kampfes mit Ludwig d. B. über Deutschland verhängt wurde, besonders aber in dem literarischen Streite über den Umfang der päpstlichen Macht, in dem sich drei Stadien unterscheiden lassen. Das erste geht noch in die Zeit des Kampfes zwischen Bonifaz VIII. und Philipp d. Sch. zurück und wurde zum Teil durch den Wunsch des letzteren veranlasst, eine theoretische Rechtfertigung für das zu finden, was er in der Praxis anstrebte. Die Schriften des Dominikaners Johannes Quidort von Paris († 1306), des königlichen Advokaten Pierre Dubois († nach 1321), mehrere anonyme Abhandlungen, insbesondere der populäre „Dialog zwischen einem Soldaten und einem Kleriker“ beschränkten sich noch auf die Behauptung der Unabhängigkeit der König-

lichen Gewalt von der päpstlichen und auf den Nachweis, dass jene ebenso unmittelbar von Gott bestellt sei als diese. Dabei machte sich allerdings das Bestreben geltend, den päpstlichen Primat möglichst einzuschränken; seine göttliche Einsetzung wurde aber nicht geleugnet. Auf der andern Seite vertraten Aegidius von Rom († 1316), Jakob von Viterbo († 1308) und Heinrich von Cremona († 1312) den Standpunkt Bonifaz' VIII. und suchten in ihren Schriften die päpstliche Vollgewalt über Geistliches und Weltliches zu erweisen.

Das zweite wurde hervorgerufen durch die Verfechtung der Unabhängigkeit des Kaisertums bezw. des deutschen Königtums vom Papsttum, die während des Kampfes zwischen Ludwig d. B. und den avignonischen Päpsten in Deutschland den Zweck verfolgte, die kirchenpolitische Stellungnahme des Kaisers und der deutschen Kurfürsten zu unterstützen. Diesen Standpunkt hatte schon früher der Kanoniker Jordan von Osnabrück († nach 1288) und zur Zeit Heinrichs VII. der Abt Engelbert von Admont († 1331) vertreten. Lupold von Bebenburg († 1363) tat es zugunsten Ludwigs d. B. bald nach den Tagen von Rense und

Frankfurt „mit glühendem Eifer für das deutsche Vaterland", jedoch in gemässigterer Weise als andere.

Von diesem Standpunkte bis zur Bestreitung der eigentlichen kirchlichen Machtstellung des Papstes war bei dem innigen Zusammenhang zwischen der kirchenpolitischen und der spezifisch kirchlichen Macht des mittelalterlichen Papsttums nur ein Schritt. Diesen Schritt machten die Verfasser der Schrift „Defensor pacis", Marsiglio von Padua und Johannes von Jandun, beide Anhänger Ludwigs d. B. und im Dienste seiner Bestrebungen stehend. Damit trat der literarische Streit in ein drittes Stadium ein, den die Aufstellung eines konsequenten kirchlichen Radikalismus charakterisiert. Die Grundlage desselben bildete die Leugnung der gottgewollten Institution des Primates, den die genannten Verfasser auf die Politik der Päpste zurückführten. An die Stelle des Primates setzten sie die christliche Gemeinde, in der die kirchliche Gewalt ruhe und deren Organ das allgemeine Konzil sei. Die priesterliche Gewalt selbst beschränkten sie auf die Lehrverkündigung und Sakramentenverwaltung und sprachen ihr jeden richterlichen Charakter ab. Alle äussere Gewalt ruht im Volke

und seinen Vertreten; darum ist das Staatsgesetz die einzige Norm für die Regelung der rechtlichen Verhältnisse in der Kirche, für die Besetzung der kirchlichen Stellen ebensogut wie für die Verwaltung des Kirchengutes.

An ihre Seite trat der englische Franziskaner Wilhelm von Occam, dessen theologischen Standpunkt wir bald kennen lernen werden. Dieser entwickelte in mehreren Streitschriften, besonders in seinem grossen Dialogus u. a. die Grundsätze eines konsequenzlosen kirchlichen Opportunismus. In Zeiten der Gefahr könne der Papst den König absetzen, aber auch umgekehrt der König den Papst. Das Papsttum selbst könne unter Umständen einer anderen Organisation weichen; denn es sei keine notwendige kirchliche Institution. Die Unfehlbarkeit eigne weder ihm noch dem allgemeinen Konzil. Oberstes Gesetz sei das Wohl der Gesamtkirche: in diesem Satze wird zum ersten Male das Naturgesetz gegen die bestehenden kirchlichen Institutionen ausgespielt. Ein Teil des Dialoges Occams wurde um 1376 mit dem vorhin erwähnten Dialog zwischen Soldat und Kleriker zu einem weiteren populären Agitationsmittel, dem Gartentraum (Somnium viridarii)

zusammengearbeitet, der ins Französische übertragen wurde und eine grosse Verbreitung fand.

Die in diesen Schriften entwickelten Gedanken mussten um so bestechender wirken als die literarischen Verteidiger der päpstlichen Macht in der Apologetik derselben jedes Maß vernünftiger Betrachtung und einsichtiger Auseinandersetzung verloren. Die Übertreibungen der beiden Hauptapologeten, des spanischen Franziskaners Alvar Pelayo († 1352) und des italienischen Augustiners Agostino Trionfo († 1328), der sich schon an dem Kampfe zwischen Kirche und Staat zu Philipps d. Sch. Zeiten beteiligt hatte, sind bekannt. Jener gab die tatsächlichen Mißstände in der Kirche, denen das ganze zweite Buch seiner Schrift De planctu ecclesiae gewidmet ist, offen zu; er stellte aber das Papsttum als die Quelle alles Rechtes hin und schrieb ihm eine unumschränkte Macht über die Fürsten zu. Dieser stellte die Macht des Papsttums sogar der Allmacht Gottes gleich, da der Papst der Stellvertreter Gottes auf Erden sei. Diese Literatur ist übrigens zum grössten Teil ungedruckt und noch nicht genügend erforscht. Die „Kurialisten“ waren meistens Italiener; es befinden sich aber auch Deutsche

unter ihnen, wie z. B. Konrad von Megenberg († 1374).

Im letzten Grunde begingen sowohl die Angreifer als die Verteidiger der päpstlichen Vollmacht denselben Fehler: sie stellten den absolut gültigen, dogmatischen Inhalt der Papstidee mit ihrer zeitgeschichtlich bestimmten, mittelalterlichen Erscheinungsform auf dieselbe Linie und erkannten daher den päpstlichen Rechten, die aus der spezifisch mittelalterlichen kirchenpolitischen Papalhoheit mit historischer Bedingtheit geflossen waren, denselben inneren Wert zu, wie der kirchlichen Macht des Papsttums, die auf der dogmatischen Universaljurisdiktion des Primates beruht. Da nun die einen dem Hinsinken der kirchenpolitischen Machtstellung des Papsttums als Zeitgenossen zusahen, so erschlossen sie daraus die Hinfälligkeit des päpstlichen Primates überhaupt. Ihre Gegner sahen diesen dogmatischen Irrtum richtig ein; auf Grund der Verwechslung zwischen Wesen und geschichtlicher Erscheinung glaubten sie aber die kirchliche Zentralgewalt des Papsttums nur unter der Bedingung mit Erfolg behaupten zu können, wenn sie zugleich seiner kirchenpolitischen Macht-

stellung eine absolute Bedeutung beilegten. Aus dem gemeinsamen Fehler ergab sich aber ein gemeinsames Resultat, und dieses konnte kein anderes sein als die Schwächung der kirchlichen Institution des Primates als solchen.

Dieser ersten Schwächung des Vertreters des altchristlichen-lateinischen Grundfaktors des Mittelalters sollte aber bald eine noch empfindlichere folgen. Während des Aufenthaltes der Päpste in Avignon fiel der Kirchenstaat, dessen Bedeutung für eine kraftvolle Lebensentfaltung und für die Sicherung der Unabhängigkeit des mittelalterlichen Papsttums nicht bezweifelt werden kann, einer vollen Auflösung anheim. Zugleich entwickelten sich in den Städterepubliken Nord- und Mittelitaliens jene politischen Kämpfe zwischen Guelfen und Ghibellinen, die den zeitgeschichtlichen Hintergrund der unsterblichen Dichtung Dante's bilden und in denen die Erklärung dafür liegt, dass der grosse Dichter der begeisterte Anhänger eines kraftvollen, vom Papsttum unabhängigen Kaisertums wurde.

So z. B. annektierte Florenz die nächstgelegenen Teile des Kirchenstaates. Bologna erklärte sich unabhängig, bis es von Mailand, wo die

Visconti herrschten, unterjocht wurde. In Rom lagen die alten gegnerischen Familien der Colonna und Orsini im Kampfe. Bald trat eine dritte, republikanische Partei hinzu unter der Führung des apostolischen Notars Cola di Rienzo. Das Gegenstück zu Arnold von Brescia, war er wie dieser ein Volkstribun, mit dem Unterschiede jedoch, dass bei ihm rein politische Ideale im Vordergrunde standen, während den Gegner der weltlichen Macht der Kirche im 12. Jahrhundert religiöse Motive beherrscht hatten. Rom erklärte sich 1347 zur Republik; der Übermut Cola's und die Steuerlast wurden aber bald so gross, dass Cola noch in demselben Jahre vertrieben wurde. Er fiel in die Hände Karls IV., der ihn an Innocenz VI. auslieferte. Der Papst liess ihn nach Italien zurückkehren und stellte ihn dem Kardinal Albornoz zur Verfügung, den er zur Wiederherstellung des Kirchenstaates nach Rom gesandt hatte (1353). Dieser ernannte ihn zum Senator in Rom, in der Hoffnung, in ihm einen geeigneten Mitarbeiter zu finden; Cola zog sich aber den Hass des Volkes zu, das ihn zuerst mit Jubel empfangen hatte, und wurde schon am 8. Oktober 1354 ermordet. Der Kardinal Albornoz setzte die Re-

organisation des Kirchenstaates erfolgreich fort; da er aber 1367 durch die Pest hinweggerafft wurde, traten die Nachteile der Abwesenheit des Papstes von Rom immer verhängnisvoller hervor. Urban V. (1362—70) erkannte die Gefahr und kam 1367 nach Rom. Jetzt machte sich aber das Fehlen des alten Kaisertums fühlbar; Urban konnte sich in Rom nicht halten und kehrte enttäuscht nach Avignon zurück. Unter seinem Nachfolger Gregor XI. (1370—78) verschlimmerte sich die Lage von Tag zu Tag. Schon forderten Florenz, Neapel und andere Städte die Römer auf, die Herrschaft des Papstes ganz abzuschütteln; da trat die hl. Katharina von Siena zwischen die streitenden Parteien. In flammenden Worten ermahnte sie den Papst schriftlich und persönlich an seine Pflicht, nach Rom zurückzukehren und bahnte ihm zugleich den Weg zur Rückkehr durch ihre rastlose vermittelnde Tätigkeit. So wirkte sie mächtiger auf den Gang der Dinge ein als die Mächtigen Italiens; denn ihrem Drängen ist es zuzuschreiben, dass Gregor 1376 Avignon definitiv verliess und die päpstliche Residenz nach Rom zurückverlegte. Die Verhältnisse, die er antraf, waren sehr schwierig; Rom war nur

halb für ihn, mit den Städten mussten Unterhandlungen gepflogen werden. Er starb schon 1378 im Alter von 47 Jahren und mit den zwei Papstwahlen, die im April und im September seines Todesjahres erfolgten, bereitete das Kardinalskollegium selbst dem Papsttum die schwerste Prüfung, die es je zu ertragen hatte: das avignonische Exil wurde abgelöst durch das grosse abendländische Schisma (1378—1417).

Wir brauchen die unerquickliche Geschichte dieser fast 40jährigen Spaltung im Schoße der römischen Kirche, die Einzelmaßnahmen der zwei einander befehdenden Papstfolgen, in Rom mit Urban VI. an der Spitze und in Avignon, wo Clemens VII. bezeichnender Weise seinen Sitz aufschlug, nicht näher zu betrachten, um das Ärgernis nachzuempfinden, das die ganze abendländische Christenheit daran nehmen musste, und die Schäden zu ermessen, die sie besonders in den gespalteten Ländern und für die grossen universalkirchlichen Institutionen wie die Orden und die Universitäten nach sich zog. Seine Bedeutung lag vor allem darin, dass nunmehr der altchristlich-lateinische Grundfaktor des mittelalterlichen Lebens, wenn auch nur vorübergehend,

seine Einheit verlor und damit seine Kraft, die bisher in dem einen universalen Papsttum ihre wirksamste Vertretung gefunden hatte, in der denkbar empfindlichsten Weise bleibend geschwächt wurde. Statt vom Stuhle Petri herab Worte der einigenden christlichen Liebe zu vernehmen, musste nun die Christenheit sich auf Mittel und Wege besinnen, der höchsten kirchlichen Autorität ihre Einheit zurückzuerstatten und das Beispiel der Zwietracht, das ihre Vertreter gaben, von sich aus aus der Welt zu schaffen. Es dauerte mehr als 30 Jahre, während denen Vorschläge auf Vorschläge, Verhandlungen auf Verhandlungen mit immer gleichem Misserfolge einander ablösten, bis der gefährliche Weg der Neuwahl eines Papstes durch ein allgemeines Konzil beschritten wurde. Der erste Versuch, die Wahl Alexanders V. auf dem Konzil von Pisa (26. Juni 1409), hatte nicht bloss keinen Erfolg; er erschwerte vielmehr die Lösung durch die Aufstellung eines dritten Papstes, zu dessen Gunsten weder der römische Papst Gregor XII. noch der avignonische, Benedikt XIII., abzudanken gewillt sein konnte, und durch die Spaltung der Christenheit in drei Obedienzen. Damit wurde die tat-

sächliche Bedeutung des Papsttums vollends ausgeschaltet und in die dadurch entstandene Lücke trat ein neues demokratisches Element, das in innerem Gegensatz zur Papstidee stand und dennoch das einzige Rettungsmittel darstellte. Es bildete sich eine Konzilspartei aus, deren Gegensatz zu dem absoluten Charakter der päpstlichen Zentralautorität das Schicksal der sog. Reformkonzilien von Konstanz (1414—18) und Basel (1431—43) von vornherein festlegte.

Auf dem ersten derselben gelangte das neue Element zum Siege durch die Abänderung des Abstimmungsmodus nach Nationen, nicht nach Personen, wie das seit der ersten Konzilstätigkeit der altchristlichen Kirche üblich gewesen war. In noch grösserem Widerspruch mit der altchristlichen Konzilspraxis stand die Neuerung, dass innerhalb der einzelnen Nationen alle kirchlichen Stände als stimmberechtigt erklärt wurden, nicht bloss die Bischöfe. Die Konzilspartei, deren Seele die französischen Theologen Petrus von Ailly und Johannes Gerson waren, feierte sogar einen dogmatischen Sieg durch die bereits in der 5. Sitzung erfolgte Erklärung der Superiorität des Konzils über das

Papsttum schlechthin, nicht etwa als disziplinare Maßnahme unter Voraussetzungen tatsächlicher Natur wie diejenigen, die das Konzil selbst veranlasst hatten, sondern als kirchliche Lehre. Es ist nicht schwer einzusehen, dass diese Neuerungen nicht auf einem besseren Verständnis der kirchlichen Disziplin oder gar der Glaubensquellen beruhten, sondern auf den bestimmenden Einfluss des zweiten, national-germanischen Grundfaktors zurückzuführen sind, der sich nach dem Zurücktreten des altchristlich-lateinischen geltend machen konnte. In dem vom Konzil eingeführten Abstimmungsmodus nach Nationen spiegelt sich ja die nationale Differenzierung der abendländischen Völker, die am Anfange des 15. Jahrhunderts wesentlich abgeschlossen war, unmittelbar wieder, ebenso wie der soziale Prozess innerhalb der einzelnen Nationen, der damals in vollem Gange war, sich in der Ausdehnung des Stimmrechtes auf alle kirchlichen Stände äusserte. Der Gegensatz zwischen den einzelnen Nationen erschwerte übrigens auch die Reformaufgabe, die sich das Konzil gesetzt hatte, in hohem Maße. Es erwarb sich aber ein grosses Verdienst um die Gesamtkirche durch die Beilegung des Schis-

mas, die einen unerträglichen Zustand endlich beseitigte und dem Papsttum in der Person Martins V. (gewählt am 11. Nov. 1417) eine einheitliche Vertretung und damit seine reale Bedeutung zurückgab.

Der Gegensatz zwischen der Konzils- und der Papstpartei war jedoch damit nicht gehoben; vielmehr trat er jetzt erst in die volle Erscheinung. Er vereitelte das erste Konzil, das nach dem sog. Kautionsdekret von Konstanz binnen fünf Jahren gehalten werden sollte und das Martin V. notgedrungen auf den richtigen Termin nach Pavia berief (1423), sodann wegen der Pest nach Siena verlegte und so schnell als möglich auflöste. Einen noch traurigeren Verlauf nahm das Konzil von Basel, das Martin V. für sieben Jahre später ausschrieb und an dem sein Nachfolger Eugen IV. durch die öffentliche Meinung festzuhalten gezwungen wurde. Als es bald nach seiner Eröffnung in Verhandlungen mit den Hussiten eintrat, löste es der Papst ein erstes Mal auf, musste aber dem Widerspruche des Konzils, das ihn mit der Absetzung bedrohte, nachgeben und seine Auflösungsbulle am 1. August 1433 wieder zurücknehmen. Das Konzil hatte sich eine Geschäfts-

ordnung gegeben, die noch viel demokratischer war als diejenige von Konstanz: jetzt erhielten die Doktoren der Theologie und des kanonischen Rechtes das Stimmrecht, jeder für seine Person, und die päpstlichen Legaten konnten erst nach der Beschwörung der Konstanzer Dekrete den Vorsitz übernehmen. Derselbe demokratische Zug beherrschte die kirchenrechtlichen Reformdekrete des Konzils, deren Spitze sich nicht bloss gegen den Papst, sondern auch gegen die Landesfürsten und Bischöfe richtete. Allmählig zog es alle Rechte des Papstes in seinen Bereich, so dass die gegenseitige Stimmung immer feindseliger wurde. Als die Basler Mehrheit sogar den Papst und die Kardinäle vor ihren Richterstuhl lud, da blieb Eugen IV. freilich nichts anders mehr übrig, als sich definitiv von dem Konzil loszusagen. Er verlegte es nach Ferrara (18. Sept. 1437) und bald nach Florenz, wo bekanntlich die kirchliche Union mit den Griechen zustande kam (6. Juli 1439). Diese war freilich in erster Linie ein Werk der Politik und konnte daher nicht von Bestand sein; ihr Zustandekommen, bei dem der päpstliche Primat von den Griechen feierlich anerkannt wurde, bedeutete aber eine wesentliche

Stärkung der Stellung Eugens IV. gegenüber dem Basler Konzil. Die in Basel zurückgebliebenen Prälaten hielten indes fest an dem Anspruche ein allgemeines Konzil zu bilden, so dass nunmehr zwei allgemeine Konzilien, wie früher zwei Päpste, einander gegenüberstanden. Das Basler, beherrscht von dem stark antipäpstlich gesinnten Kardinal Louis d'Aleman von Arles, verlor bald alle und jede Fassung. Rasch folgten aufeinander die Suspension Eugens IV., die Erklärung der Unauflösbarkeit der ökumenischen Synode als Glaubenswahrheit, die Absetzung des Papstes und als Krönung dieses Auflehnungswerkes die Wahl des Herzogs Amadeus von Savoyen zum Papste (5. Nov. 1439). Mit der Erneuerung des abendländischen Schismas besiegelte das Basler Konzil sein endgültiges Schicksal; die Erinnerung an die Unseligkeit des kaum überwundenen Schismas war noch zu lebendig, als dass es Felix V., dem letzten Gegenpapste, hätte gelingen können einen bedeutenden Anhang zu finden.

Es erscheint unnötig das unrühmliche Ende des Basler Konzils oder den Versuch seiner Wiederbelebung durch den Erzbischof Andreas Zamometić von Krain (1482) näher ins Auge zu

fassen. Wichtiger ist die Wahrnehmung, dass unter seinem Einfluss das päpstliche Ansehen sowohl in Frankreich als in Deutschland eine weitere Schwächung erlitt. Dort wurde durch die sog. Pragmatische Sanktion von Bourges (7. Juli 1438) unter Karl VII., die eine Reihe von Reformdekreten des Basler Konzils zu königlichen Ordonnanzen erhob, die Grundlage des Gallikanismus geschaffen, für den die grösstmögliche Selbständigkeit der französischen Kirche ebenso wesentlich werden sollte als ihre weitgehende Abhängigkeit von der königlichen Gewalt. In Deutschland erfolgte die Annahme einer Reihe Basler Dekrete auf dem Reichstage zu Mainz am 26. März 1439 durch die sog. Akzeptationsurkunde seitens der deutschen Fürsten. Die Gefahr der Anerkennung der Basler Synode als solcher und somit eines förmlichen Schismas trat nach der Absetzung der geistlichen Kurfürsten von Cöln und Trier, die Eugen IV. über sie als die Hauptanhänger der Basler verhängte, nachdem es ihm gelungen war, König Friedrich III. für sich zu gewinnen, in allernächste Sicht. Sie wurde jedoch abgewendet durch das diplomatische Geschick des Enea Silvio de' Piccolomini, der

aus den Diensten des Gegenpapstes Felix V. in die Kanzlei Friedrichs III. übergetreten war und sich mit dem Papste versöhnt hatte. Durch ihn kamen die sog. Fürstenkonkordate vom 5. u. 7. Februar 1447 in Rom zustande, kurz vor dem Tode Eugens, der in einer eigenen Bulle beteuerte, dass die Lehre der Väter und Vorrechte des Apostolischen Stuhles durch die Zugeständnisse an die deutschen Fürsten, deren Forderungen zu prüfen die Krankheit ihn verhindere, nicht berührt werden sollten. Seinem Nachfolger, Nikolaus V., gelang es in dem Aschaffenburger oder Wiener Konkordat mit Friedrich III. vom 17. Februar 1448 ein für die päpstlichen Befugnisse bei der Besetzung der kirchlichen Stellen in Deutschland (Reservationen, päpstliche Monate) und seine finanziellen Interessen (Annaten) günstigeres Abkommen zu treffen, das sich im wesentlichen an das Konkordat zwischen Martin V. und der deutschen Nation auf dem Konzil von Konstanz anlehnte.

Nikolaus V. (1447—1455), der auf der einen Seite das Ende des letzten Reformkonzils und die Abdankung des letzten Gegenpapstes (7. April 1449), auf der andern den Fall Konstantinopels

und die erste Blüte der Renaissance erlebte, steht bereits auf der Scheide zweier kirchlicher Zeiträume und ist mit Recht als der letzte Papst des Mittelalters und der erste der Neuzeit bezeichnet worden. Der Schwerpunkt seiner Regierung liegt aber schon auf seiten der Neuzeit; denn er hat die Verbindung des Papsttums mit Humanismus und Renaissance hergestellt und seine Hauptwirksamkeit dadurch in jene Bahnen gelenkt, in denen es sich bis zum Tode Leos X. bewegen sollte. Mittelalterlich mutet uns nur die Kaiserkrönung an, die er am 19. März 1452 an Friedrich III. und seiner Gemahlin vornahm. Dem äusseren Prunk, der dabei entfaltet wurde, entsprach die innere Bedeutung dieser letzten Kaiserkrönung in Rom in keiner Weise. Sie bedeutete nicht die Erneuerung der Verbindung zwischen den beiden Häuptern der Christenheit. Sowohl für den Kaiser als für den Papst blieb sie ohne Folgen. Am allerwenigsten konnte sie das innere Kirchenleben berühren, in dem sich gleichzeitig derselbe Prozess der Auflösung seiner mittelalterlichen Gestalt wie bei Kaisertum und Papsttum abgespielt hatte, dessen wesentliche Züge wir nunmehr zu betrachten haben.

In der Eigenschaft des Papsttums als des Hauptträgers des altchristlich-lateinischen Grundfaktors des Mittelalters liegt der tiefste Grund, wesshalb der Verlust seiner kirchenpolitischen Machtstellung und die Schwächung seiner spezifisch kirchlichen Autorität, die sich als die maßgebenden Resultate der drei Zeitalter des avignonischen Exils, des abendländischen Schismas und der Reformkonzilien auf dem Gebiete des äusseren Kirchenlebens darstellen, die Schwächung des altchristlich-lateinischen Grundfaktors auch für das innerkirchliche und religiöse Leben der letzten Periode des Mittelalters nach sich ziehen musste. Diese Schwächung stellte sich während den genannten kirchlichen Zeitaltern tatsächlich ein und offenbarte sich in einer doppelten Reihe von Erscheinungen, einmal in der zunehmenden Verarmung des religiös-kirchlichen Lebens gegenüber dem Reichtum seiner Schöpfungen im 12. und 13. Jahrhundert, sodann in der fortschreitenden Zerstörung der eigenartigen Harmonie, welche die mittelalterliche Blütezeit zwischen dem altchristlich-lateinischen und dem nationalgermanischen Lebensfaktor der abendländischen Christenheit auf Grund der Vorherr-

schaft des ersteren hergestellt hatte. Beide Erscheinungsreihen treten uns in mannigfacher Abstufung und Vermischung auf sämtlichen Gebieten des innerkirchlichen Lebens entgegen.

Was zunächst das Ordensleben betrifft, so ist für seine Lage vor allem die Tatsache charakteristisch, dass seine neuen Stiftungen an schöpferischem Inhalt und an universalkirchlicher Bedeutung hinter denen der unmittelbaren Vergangenheit weit zurück stehen. Diese neuen Ordensbildungen sind bald aufgezählt: im 14. Jahrhundert entstanden die Olivetaner, die Jesuaten mit einem weiblichen Zweige, die Hieronymiten, letztere als Gesamtbezeichnung verschiedener Kongregationen von Eremiten-Vereinen, die sich in Spanien und Italien neu bildeten und den hl. Hieronymus zum Patron wählten, und der Birgittenorden in Skandinavien. In der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts folgten nur die Minimiten, gestiftet von dem hl. Francesco da Paola (1435) und der Orden der hl. Francesca Romana (1433) als der weibliche Zweig der Olivetaner.

Zu dieser Armut an neuen Blüten des Ordenslebens gesellte sich der Verfall der alten Orden, insbesondere der Benediktinerklöster, die

zu Versorgungsanstalten für Adelige und Bürger herabsanken, während die Karthäuser und z. T. die Zisterzienser sich auf der alten Höhe hielten. Die schon früher erwähnten inneren Kämpfe im Franziskanerorden (S. 180), die Fortdauer der Streitigkeiten zwischen den Mendikanten und dem Pfarrklerus, endlich der Untergang der Templer vervollständigen das unerfreuliche Bild, das nach der Beilegung des grossen Schismas durch die klösterlichen Reformversuche und das Wirken der Franziskaner Bernhardin von Siena († 1444) und Johann von Capistrano († 1456) lichtere Farben gewann. Die Reformversuche führten sowohl bei den Benediktinern als bei den Dominikanern und Augustinern zu erfreulichen Teilerfolgen. Wer sich aber auf die kirchliche Gesamtlage der Zeit besinnt, wird leicht begreiflich finden, dass eine durchgreifende Hebung und Besserung des Ordenslebens nicht erreicht werden konnte.

Unter dieser Gesamtlage musste der Weltklerus noch empfindlicher leiden als die Orden. Die Mißstände an der römischen Kurie und innerhalb des Kardinalskollegiums, die Verweltlichung vieler Bischöfe und die Besetzung zahl-

reicher Bischofssitze mit den nachgeborenen Söhnen fürstlicher und adeliger Familien ohne Rücksicht auf Beruf und sittliche Würdigkeit, die Kumulierung der Benefizien und Nichtbeobachtung der Residenzpflicht, der Gegensatz zwischen dem Reichtum der höheren Geistlichkeit und der Armut des Pfarrklerus, die Verletzung des Zölibatgesetzes und das wüste Treiben der Konkubinarier, gegen die manche Bischöfe bloss mit Geldstrafen vorgingen, das Sinken des Ansehens des Klerus beim Volke: alle diese Übelstände, die eine sehr weite Verbreitung fanden, beweisen zur Genüge, dass der Weltklerus in seiner Gesamterscheinung die Eigenschaften entweder nicht mehr oder, was für den „niedern Klerus“ zutrifft, noch nicht besass, deren er bedurft hätte, um das Licht der Welt und das Salz der Erde zu sein. Diese unseligen Verhältnisse waren es in erster Linie, die das Schlagwort von der „Reformatio ecclesiae in capite et in membris“ prägten.

Die Reformdekrete von Konstanz und Basel suchten Abhilfe zu schaffen; sie konnten aber abgesehen von allem übrigen schon aus dem Grunde keinen durchschlagenden Erfolg erzielen,

weil sie fast alle kirchenrechtlicher, statt kirchlich-religiöser Natur waren, und in erster Linie auf eine Beschränkung des päpstlichen Besetzungs- und Besteuerungsrechtes in bezug auf die Benefizien abzielten. Nun fehlte es freilich nicht an heiligmäßigen Bischöfen und Priestern, die durch Wort und Beispiel das altchristliche Priesterideal zur Geltung zu bringen suchten. Dass es aber Ausnahmen waren, beweist schon der Umstand, dass sich im ganzen Umfange der Kirche nur eine geringe Anzahl von Bischöfen und Priestern aus dem 14. und 15. Jahrhundert namhaft machen lässt, deren lichte Gestalten sich von dem dunkeln Hintergrunde der damaligen Zeit abheben. Ihre Schatten brauchen nur leise angedeutet zu werden, um die betrübende Erkenntnis zu vermitteln, dass der altchristlich-lateinische Lebensfaktor in dem Weltklerus noch weniger als in den Orden die genügende Vertretung besass, um seine frühere Stellung zu behaupten. Die Betrachtung der deutschen Mystiker gehört nicht in diesen Zusammenhang, da sie nicht eine reine Vertretung des altchristlich-lateinischen Grundfaktors in seiner echt mittelalterlichen Gestalt darstellen, sondern in

den Bereich der neuen kirchlichen Erscheinungen fallen, die weiter unten zu würdigen sind.

Das Gebiet, auf dem der Rückschlag des kirchenpolitischen und kirchlichen Auflösungsprozesses sich am empfindlichsten fühlbar machen musste, war indes selbstverständlich das kirchlich-religiöse Volksleben. Die widersprechenden Urteile über seine Gesamtlage am Ende des Mittelalters gehen meines Erachtens hauptsächlich darauf zurück, dass bei der Betrachtung seiner zahlreichen Einzelerscheinungen nicht unterschieden wird zwischen den Offenbarungen des mittelalterlichen Auflösungsprozesses und den Äusserungen neuer, in der ersten Auswirkung begriffener Lebensfaktoren. Dieser Unterschied bildet nämlich die Erklärung für das gleichzeitige Vorhandensein von zwei Tatsachengruppen, von denen die eine sich unzweideutig als Verfallserscheinungen charakterisiert, während die andere eine derartige Beurteilung nicht verträgt. Zu der ersten gehört die Entfremdung von der Kirche, die sich in dem Rückgang des Sakramentenempfanges, in den Eheschliessungen ohne priesterliche Mitwirkung aussprach, und bei intensiver religiöser Stimmung

zur religiösen Selbsthilfe führte, die sich in der sog. Laienbeicht, jener seltsamen Erscheinung des Mittelalters, die noch nicht genügend erforscht ist, in den bekannten Geisslerfahrten des 14. Jahrhunderts und in ihrem direkten Gegensatze, den epidemisch auftretenden religiösen Tänzen, offenbarte. Dazu kommen die Missbräuche und Übelstände in der Heiligen- und Reliquienverehrung, sowie im Wallfahrtswesen, endlich die ungünstige Einwirkung des Ablasswesens auf das religiöse Volksleben, welche die beklagenswerte Ausbildung der finanziellen Funktion der Ablässe von der avignonischen Zeit an zur Folge hatte.

Von dem Auflösungsprozesse des hinsterbenden Mittelalters konnten die zwei Gebiete kirchlichen Schaffens, die theologische Wissenschaft und die kirchliche Kunst, auf denen die mittelalterliche Blütezeit ihre herrlichsten Triumphe gefeiert hatte, nicht unberührt bleiben. Die Reaktion gegen die Hochscholastik, die wir bereits kennen (S. 251 ff.), führte den Gegensatz zwischen der thomistischen und der scotistischen Schule herbei, da die Franziskaner das Beispiel nachahmten, das der Dominikanerorden durch das

Statut des Jahres 1286 gegeben hatte, und Duns Scotus als Lehrer ihres Ordens aufstellten. Die Bildung der beiden Schulen war nicht ohne Vorteile; denn sie gewährleistete die geistige Regsamkeit, die durch Geisteskämpfe immer neue Nahrung empfängt, sowie die Vertretung entgegengesetzter Gesichtspunkte und Meinungen, an denen es zwischen Thomas und Scotus weder in philosophischer noch in theologischer Beziehung fehlte. Der Hochscholastik gegenüber bedeutete sie jedoch einen Rückschritt; denn die Anhänger beider Schulen wurden gerade auf diese abweichenden Meinungen ihrer Meister festgelegt und verwandten ihren ganzen Fleiss und ihren Scharfsinn auf die Verteidigung derselben, statt den Versuch zu machen, sie durch neue Einsichten und höhere Erkenntnisse zu überholen.

Den Auflösungsprozess der Scholastik bezeichnet indes erst das Wiederaufleben des Nominalismus, der sich sowohl gegen Thomas als gegen Duns Scotus wandte. Im 12. Jahrhundert hatte er sich eingestellt als eine Vorstufe, die glücklich überwunden wurde; jetzt trat er auf als extreme Kritik der durch die Scholastik ge-

leisteten Arbeit. Denn die Anwendung einer Erkenntnistheorie, die in den allgemeinen Begriffen nur Wörter (nomina, termini) als bequeme Zusammenfassungen von Einzelindividuen, denen ausser dem Geiste nichts entspricht, auf das theologische Gebiet bedeutete nichts anderes als den Verzicht auf die wissenschaftliche Erkenntnis des Glaubensinhaltes und somit die Zerstörung der Harmonie zwischen Glauben und Wissen von Grund aus. Sein Neubegründer war Wilhelm von Occam, wie Duns Scotus ein Engländer und Franziskaner, der an den inneren Kämpfen des Franziskanerordens hervorragend beteiligt war und als Anhänger Ludwigs d. B. nach München kam, wo er 1349 starb. Er fand viele Anhänger, u. a. Marsilius v. Inghen († 1396), den ersten Rektor der Universität Heidelberg, und Denifle hat nachgewiesen, dass er selbst noch auf Luther, der ihn bei seiner Unkenntnis der grossen Scholastiker „den Fürsten und genialsten aller scholastischen Doktoren“ nennen konnte, einen starken Einfluss ausgeübt hat.

Am spätesten wurde die gotische Kunst in den Auflösungsprozess des Mittelalters hineingezogen, dem kunstgeschichtlichen Entwickelungs-

gesetze entsprechend, das wir schon bei der karolingischen Kunst wahrnahmen (S. 57). In der kirchlichen Architektur tritt der Niedergang des gotischen Stiles seit der Mitte des 14. Jahrhunderts in die Erscheinung durch den Gegensatz zwischen seinen konstruktiven und dekorativen Elementen, dem Baumaterial und seiner künstlerischen Bearbeitung, der inneren Bestimmung der einzelnen Bauglieder, Pfeiler, Gewölbe, Fenster und ihren willkürlichen und phantastischen Formen und Ausschmückungen: lauter Momente, wodurch die frühere geschlossene Einheit des organischen Aufbaues beeinträchtigt, wenn nicht zerstört wurde. Dieser Prozess vollzog sich naturgemäss in abweichender Gestalt in den Hauptländern der Gotik, Frankreich, England und Deutschland, von denen letzteres am längsten an dem gotischen Baustil festhielt. Die jüngere Kulturentwicklung Deutschlands kommt auch darin zur Geltung, dass seine besten Werke der gotischen Malerei und Plastik erst im 14. und 15. Jahrhundert entstanden, während sich damals in Frankreich der Verfall durch Verflachung und Veräusserlichung schon eingestellt hatte.

Die Kunstentwicklung beider Länder wurde

bekanntlich überflügelt durch diejenige Italiens, das während des Verfalls der gotischen Kunst im Norden eine neue Kunstperiode, die der Renaissance, entstehen und auf den Gebieten der Skulptur und Architektur durch Andrea Pisano († 1349), Lorenzo Ghiberti († 1455), Donatello († 1466) und Brunelleschi († 1446) ihre ersten herrlichen Schöpfungen hervorbringen sah. Bevor aber die italienische Renaissancemalerei ihren unvergleichlichen Triumphzug antrat, war es Italien beschieden, die mittelalterliche Malerei, die hier nicht wie im Norden infolge des gotischen Baustiles auf die Miniatur-, Glas- und Tafelmalerei beschränkt war, sondern in grossen Wandmalereien sich entfalten konnte, auf ihren Höhepunkt zu führen. Diesen bezeichnen die umfangreichen Bilderzyklen in der Unterkirche von Assisi und in S. Maria dell'Arena zu Padua von Giotto († 1337), der wie sein grosser Freund Dante den Übergang von der alten Zeit in die neue vorbereitete und in die Wege leitete, das jüngste Gericht in Florenz von Orcagna († 1368), der Triumph des Todes von dem Maler des Campo Santo in Pisa, endlich die zahlreichen Wand- und Tafelbilder von Fra Angelico († 1455), in denen

die religiöse Innigkeit der mittelalterlichen Malerei ihre ganze milde Kraft noch einmal sammelte, und die den vollgültigen Beweis dafür bringen, was eine einzige tief religiös gestimmte Persönlichkeit auch in kirchlichen Niedergangszeiten nicht bloss für ihre Gegenwart, sondern selbst für die fernste Zukunft Erhebendes und Bleibendes zu leisten vermag.

2.

Aus dieser Skizze des Auflösungsprozesses des Mittelalters geht klar hervor, dass die Verfallserscheinungen des kirchlich-religiösen Lebens vom Anfange des 14. Jahrhunderts an auf die Schwächung des altchristlich-lateinischen Lebensfaktors des Mittelalters als auf ihre innerste Ursache zurückzuführen sind. Nun gilt es den Blick auf die Parallelerscheinung der Erstarkung des zweiten mittelalterlichen Grundfaktors zu richten; aus ihr erklärt sich nämlich eine zweite Reihe von Tatsachengruppen der letzten Periode des Mittelalters, deren richtige Wertung aus dem Grunde von grösster Tragweite ist, weil sie die Vorboten einer neuen Zeit darstellen.

Die Tatsache der Erstarkung des national-

germanischen Grundfaktors kann nicht bezweifelt werden; denn sie war die unmittelbare Folge der fortschreitenden Schwächung des altchristlich-lateinischen, die in dem Gesamtkomplex der Lebenskräfte der abendländischen Völker eine empfindliche Lücke schuf. Diese Lücke musste ausgefüllt werden: das war ein unabweisbares Lebensbedürfnis. Sie wurde aber dadurch ausgefüllt, dass der nationalgermanische Lebensfaktor zu ersetzen suchte, was der altchristlich-lateinische nicht mehr leistete: das war die unausbleibliche Konsequenz ihrer Verbindung, die mit dem Aufhören des Synergismus zwischen Kaisertum und Papsttum wohl ihre prägnanteste Äusserung verlor, nicht aber ihr Ende fand. Der unwiderlegliche Beweis für die behauptete Erstarkung des nationalgermanischen Faktors liegt übrigens in ihren Offenbarungen. Diese liegen aber auf einem doppelten Gebiete, dem profan-kulturellen und dem religiös-kirchlichen.

Auf dem ersten erblicke ich sie in der um die Wende des 13. zum 14. Jahrhundert auftretenden und in der Folgezeit immer mächtiger wirkenden Tendenz nach der Verselbständigung

des profanen Kulturlebens gegenüber dem Verhältnis der Abhängigkeit von der Kirche, das gleich zu Beginn des Mittelalters eingetreten war. Diese Tendenz war aber gleichbedeutend mit der Ablehnung der führenden Stellung, welche die Kirche bis zu jenem Zeitpunkte auf allen Gebieten der höheren profanen Kultur der abendländischen Völker eingenommen und behauptet hatte. Die ersten Äusserungen derselben kennen wir schon; denn sie erfolgten auf dem Gebiete des nationalpolitischen Lebens in Frankreich unter Philipp d. Sch., in Deutschland im Zeitalter Ludwigs d. B. Hier liegen aber die Anfänge der Ausbildung der modernen Kultur mit ihren gewaltigen Gegensätzen zur mittelalterlichen auf dem Gebiete des profanen, weltlichen Lebens.

Nun unterliegt es keinem Zweifel, dass das Streben nach der Selbständigkeit des profanen Kulturlebens innerlich berechtigt war; denn es war das Resultat der Erziehung der mittelalterlichen Völker zum Kulturleben durch die mittelalterliche Kirche, mithin eines der Hauptresultate der Arbeit der Kirche selbst. Aller Erziehung letztes Ziel kann in der Tat kein anderes sein, als den Gegenstand der erzieherischen Tätigkeit, sei dies

nun ein Einzelmensch oder ein ganzer Völkerkomplex, zu selbständigem Denken, Wollen und Handeln zu befähigen, zur Höhe der geistig-sittlichen Persönlichkeit zu erheben. Auf die mittelalterliche Kirche und die mittelalterlichen Völker angewandt, fordert dieser Grundsatz, dass die Zeiten, in denen das ganze profane Kulturleben der abendländischen Völker durch die Kirche beherrscht wurde, einmal aufhören mussten und zwar infolge der erzieherischen Tätigkeit der Kirche selbst; denn widrigen Falles hätte ja diese Seite der Wirksamkeit der Kirche ihr Ziel nicht erreicht, somit die Kirche selbst ein volles Fiasko erlitten. Dieser Satz wird noch durch die Erwägung bestätigt, dass die Abhängigkeit des profanen Kulturlebens der mittelalterlichen Völker von der Kirche nicht durch eine wesentliche Eigenschaft oder Aufgabe der Kirche gefordert war, sondern durch den Zustand der Kulturlosigkeit der Germanen bei ihrem Eintritt in die altchristlich-lateinische Kirche verursacht wurde. Das eigentliche und wesentliche Arbeitsfeld der Kirche ist das religiöse, näherhin die Verbreitung, Erhaltung und Fruchtbarmachung der Gedanken und Lebensideale des Christentums, nicht das

profan-kulturelle. „Gebet Gott, was Gottes ist, und dem Kaiser, was des Kaisers ist“: das ist das erlösende Wort Christi, gerade deshalb erlösend, weil es die zwei Gebiete, auf die sich schliesslich alles menschliche Leben in seinen höchsten Äusserungen verteilt, scharf von einander trennte, und durch diese Trennung dem religiösen Leben den eigenen und selbständigen Wert sicherte, den die heidnische Welt verkannt hatte, und zugleich dem profanen, nationalpolitischen Leben eine innere Selbständigkeit zuerkannte.

Damit kommen wir zu dem Resultate, dass die erste Offenbarung der Erstarkung des nationalgermanischen Faktors, nämlich das Streben nach der Selbständigkeit des profanen Kulturlebens nicht in einem inneren Gegensatze zur wesentlichen Aufgabe der Kirche stand. Diese Erkenntnis führt aber zugleich zur richtigen Bestimmung jener Elemente und Bestrebungen des modernen Kulturlebens, die nicht in einem unversöhnlichen Gegensatze zur katholischen Kirche stehen. Denn, da alle Gebiete des modernen Lebens, welche die Profankultur ausmachen, aus jenem Streben herausgewachsen sind, so folgt unmittelbar, dass sie als solche nicht in Wider-

spruch mit der katholischen Kirche stehen können, weil sie schliesslich nichts anderes sind als die Frucht der erfolgreichen Erziehung zum profanen Kulturleben, welche die abendländischen Völker von der katholischen Kirche selbst erhalten haben.

Die Erstarkung des national-germanischen Faktors offenbarte sich aber auch auf dem religiös-kirchlichen Lebensgebiete des ausgehenden Mittelalters, was ja bei der innigen Verbindung, die jahrhundertelang zwischen der germanischen Welt und der altchristlich-lateinischen Kirche bestanden hatte, gar nicht ausbleiben konnte. Diese zweite Art ihrer Äusserungen war aber keine einheitliche; sie zerfällt vielmehr in zwei von einander sehr verschiedene Gruppen. Die eine ging aus dem Bestreben hervor, dem national-germanischen Faktor eine einflussreichere Stellung in der konkreten Gestaltung und objektiven Verwirklichung des innerkirchlichen und religiösen Lebens zu erobern, aber innerhalb der dogmatischen Grundgedanken und im Rahmen der religiös-kirchlichen Institutionen, welche die germanische Welt von der altchristlich-lateinischen Kirche übernommen hatte. Zu diesem Streben musste ein Doppeltes führen, einmal die Schwäch-

ung des altchristlich-lateinischen Faktors auf den innerkirchlichen Lebensgebieten mit ihren unerfreulichen Folgen, sodann der wiederholt erwähnte nationale Differenzierungsprozess, von dem das konkrete kirchlich-religiöse Leben nicht unberührt bleiben konnte. Die erfreulichste Erscheinung innerhalb dieser Gruppe bilden die deutschen Mystiker des 14. und 15. Jahrhunderts, eine edle Gemeinschaft von gotterfüllten Seelen, die der Verfall des äusseren Kirchentums zu einer desto intensiveren Pflege des inneren Lebens in Gott anregte, durch die Verknöcherung der lateinischen Spätscholastik zum Gebrauche ihrer Muttersprache in ihren köstlichen Schriften veranlasst wurden, und bei denen die Tiefe und Herzlichkeit des deutschen Gemütes einen ergreifenden Ausdruck fand. Sie zerfallen selbst wieder in zwei Richtungen, die oberdeutsche mit Meister Eckhart († 1327), Johannes Tauler († 1361) und Heinrich Seuse († 1366) als Hauptvertreter, und die niederdeutsche, an deren Spitze Johannes Ruysbroek († 1381) zu nennen ist und aus der das Buch von der Nachfolge Christi hervorging, das zum Gemeingut der ganzen Christenheit geworden ist und dessen Verbreitung hinter derjenigen der Evangelien kaum zurücksteht.

Beide riefen bekanntlich neue religiöse Vereinigungen ins Leben, die oberdeutschen Gottesfreunde, wohl die eigenartigste Erscheinung des religiösen Lebens des 14. Jahrhunderts, und die einheitlich organisierten Brüder vom gemeinsamen Leben oder Fraterherren, gestiftet von Gerhard Groote aus Deventer († 1384), dem Schüler von Ruysbroek: beide echt deutsche Gebilde, die aber einem ganz bestimmten religiösen Bedürfnisse der Zeit entsprachen und daher keine bleibende Bedeutung bekamen. Die früher beliebte Inanspruchnahme der deutschen Mystiker als Ahnen des Protestantismus braucht nicht mehr widerlegt zu werden; ebensowenig als der früher behauptete inhaltliche Gegensatz zwischen Mystik und Scholastik. Es darf aber nicht verkannt werden, dass die Konzentrierung der deutschen Mystiker auf das religiöse Innenleben einem charakteristischen Bedürfnisse der deutschen Religiosität im Unterschiede von der romanischen entsprang, und dass infolge dieser Konzentrierung der Schwerpunkt ihrer Theologie anderswo liegt als derjenige der Scholastik, ohne deshalb in Widerspruch mit ihr zu stehen. Das Auseinandertreten von Scholastik und Mystik, die in der

Blütezeit der mittelalterlichen Theologie innig mit einander verbunden waren, ist nicht auf sie selbst zurückzuführen, sondern auf den bekannten Auflösungsprozess, der auch die Lichtseiten des ausgehenden Mittelalters beeinträchtigte.

Zu diesen Lichtseiten gehören auch die Resultate der Bemühungen um die religiöse Volksbildung und Volkserziehung, die in den Predigten, Bibelübersetzungen, Historienbibeln, Erbauungs- und Gebetbüchern, Katechismen, Bilderkatechismen, Armenbibeln, Totentänzen, Reimbibeln und Reimlegenden, der umfangreichen Literatur der geistlichen Schauspiele, endlich in den geistlichen Volksliedern des 14. und 15. Jahrhunderts vorliegen. Janssen gebührt das Verdienst, alle diese literarischen und künstlerischen Mittel der religiösen Unterweisung des Volkes, soweit sie Deutschland angehen, von der Erfindung der Buchdruckerkunst an für die Zeichnung der geistigen und religiösen Zustände beim Ausgange des Mittelalters verwertet zu haben. Für die Zeit vor der Mitte des 15. Jahrhunderts sind sie noch nicht vollständig erforscht; insbesondere fehlt uns noch eine das ganze Abendland berücksichtigende Gesamtdarstellung derselben. Was

aber ihre bisherige Erforschung klar erkennen lässt und uns hier in erster Linie interessiert, das ist ihre Zugehörigkeit zu der Erscheinungsgruppe der Erstarkung des nationalgermanischen Lebensfaktors auf kirchlich-religiösem Gebiete, die uns jetzt beschäftigt. Diese Zugehörigkeit offenbart sich dadurch, dass die ersten Anfänge dieser religiösen Volksliteratur in die erste Zeit des nationalen Differenzierungsprozesses der germanischen Völker fallen, dass sie in wachsendem Maße der einzelnen Nationalsprachen sich bedient, endlich dass die nationalen Eigentümlichkeiten der germanischen und romanischen Völker sich immer schärfer in ihr aussprechen. Denselben nationalen Charakter tragen aber auch jene Kunsterzeugnisse an sich, die aus dem Bestreben erstanden, die literarischen Mittel der religiösen Volksbildung durch die Versinnlichung ihres Inhaltes zu unterstützen. Damit erklärt sich aber, dass beide Arten von religiösen Volksbildungsmittel im 14. und 15. Jahrhundert einen Aufschwung nahmen, der in einem überraschenden Gegensatze zu den Äusserungen des kirchlichen Auflösungsprozesses des Mittelalters stehen. Sie gingen eben nicht aus dem altchristlich-

lateinischen Lebensfaktor hervor, dessen Schwächung die Ursache der kirchlichen Verfallserscheinungen des ausgehenden Mittelalters war, sondern aus dem national-germanischen, dessen Erstarkung sie offenbaren.

Auf diese Erstarkung sind endlich die Versuche zurückzuführen, der theologischen Wissenschaft neue Wege zu bahnen und sie von den Spitzfindigkeiten der Spätscholastik sowie den Verirrungen des Nominalismus zu befreien. Abgesehen von der, ursprünglich in spanischer Sprache geschriebenen, eigenartigen Schrift von Raimundus Sabieude, der in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts Medizin und Theologie in Toulouse dozierte und den Nominalismus durch eine gleichmässig aus dem Buche der Natur und dem Buche der Offenbarung geschöpfte „natürliche Theologie" zu ersetzen suchte, gingen jene Versuche von den französischen Reformtheologen aus, die in den gleichzeitigen kirchenpolitischen und konziliaren Kämpfen auch das neue Element vertraten, das im Grunde nationalen Charakters war. (S. 285.) Aus ihrer Mitte kommt der Kanzler der Pariser Universität, Petrus von Ailly († 1425), der den Nominalis-

mus nicht zu überwinden vermochte, weniger in Betracht als sein Nachfolger, der edle Johannes Gerson († 1429), und der fromme Nikolaus von Clémanges († 1437), die in eigenen Schriften die Reform des theologischen Studiums, die Rückkehr zur Heiligen Schrift und zu den Kirchenvätern, die Belebung der Scholastik durch die Mystik forderten. Gegen die Scholastik nahm auch der berühmte Kardinal Nikolaus von Cues († 1464) Stellung in seinen drei Büchern „von der gelehrten Unwissenheit", worin er die Grenzen menschlicher Erkenntnis stark hervorhob. Sein eigenes philosophisch-theologisches System, dessen Koeffizienten Scholastik, neuplatonische und bekhartsche Mystik, platonische Naturphilosophie und pythagoreische Zahlenspekulation bilden, bezeichnet den Übergang vom mittelalterlichen zum modernen Denken und gehört mit seinen charakteristischen Zügen schon ganz in die italienische Renaissance, in deren geistige Bewegungen er, wenn auch Deutscher von Geburt, durch seinen Lebens- und Bildungsgang hineingezogen wurde, und die in ihm ihren ersten theosophischen Naturphilosophen erhielt.

Die Erstarkung des nationalgermanischen

Lebensfaktors zeitigte indes, wie bereits angedeutet wurde, eine zweite Erscheinungsgruppe, deren charakteristisches Merkmal die Ablehnung der katholischen Kirche als der alleinberechtigten Vermittlerin des kirchlich-religiösen Lebens der abendländischen Christenheit bildet, und die von grösserem Einfluss auf die Gestaltung der kirchlich-religiösen Verhältnisse der Neuzeit werden sollte als die erste. Sie besteht in den religiösen Bewegungen antikirchlichen Charakters, welche die dunkelsten Schattenseiten des kirchlichen Lebens im 14. und 15. Jahrhundert darstellen.

Die erste derselben, die Waldensische, war nicht neu; denn wir sahen sie im 12. Jahrhundert entstehen als ungesunde und einseitige Reaktion im Volke gegen den Reichtum des Klerus und der Klöster im Namen der apostolischen Armut (S. 204). Die lombardische Gruppe der Waldenser mit ihrer ausgeprägten häretischen Tendenz behielt trotz ihrer Verfolgung in Deutschland während des 13. Jahrhunderts im 14. Jahrhundert eine weite Verbreitung in der Schweiz, in Deutschland, Österreich, Ungarn und Polen innerhalb der niedersten Volksschichten und zwar in der

Gestalt eines religiösen Geheimbundes, dessen Mitglieder jedes Aufsehen vermieden, um nicht mit der Inquisition in Konflikt zu geraten. Waldensische Missionare besuchten die einzelnen Konventikel und hielten ihren Gottesdienst im Verborgenen ab. Um den Verdacht des Ketzertums nicht zu erregen, beteiligten sich die „Winkeler", wie sie in Bayern, Franken und in den Rheinlanden genannt wurden, wieder an dem öffentlichen Gottesdienst; die Beichte legten sie aber soviel als möglich nur bei ihren eigenen Missionaren ab. Trotz diesen Vorsichtsmaßregeln wurden doch manche Waldenser der Inquisition bekannt, und gerade den Berichten über ihre Verfolgung in den letzten Jahrzehnten des 14. Jahrhunderts verdanken wir die spärlichen Nachrichten, die wir von ihrem Leben und Treiben besitzen. In der Mitte des 15. Jahrhunderts verschmolzen sich ihre Überreste mit den böhmischen Brüdern, die aus den hussitischen Bewegungen hervorgegangen waren.

Zu dem Waldensertum hatte sich in den Zeitaltern des avignonischen Exils und des grossen abendländischen Schismas zwei neue antikirchliche Bewegungen gesellt, als die Vorboten des

nahenden grossen Sturmes, der die abendländische Kirche verheeren sollte: der Wiclifitismus und der Hussitismus. John Wiclif († 1384), ein Engländer wie Rogerius Bacon, Duns Scotus und Wilhelm von Occam, ist der erste eigentliche Vorreformator und Luthers ältester Vorläufer, freilich nicht wegen seiner pantheisierenden Gottes- und Inkarnationslehre, sondern weil seine Stellung zur Heiligen Schrift, zu Kirche, Papsttum und Orden, zu den Sakramenten, zum Ablass eine auffallende Ähnlichkeit mit derjenigen Luthers besitzt. Der Heiligen Schrift legt er den Charakter der einzigen Glaubensregel bei; die wahre katholische Kirche ist die Gesamtheit der Prädestinierten. Besonders heftig sind Wiclifs Angriffe gegen den Papst, in dem er wie Luther den Antichrist erblickte, sowie gegen die Orden und Universitäten, die er aus dem diabolischen Prinzip der Welt herleitete. Dem Kampfe gegen die Hierarchie und die meisten Institutionen der Kirche sowie ihren Güterbesitz widmete er eine Unzahl von lateinischen und englischen Schriften, die sich freilich durch keinerlei literar-ästhetische Vorzüge auszeichneten, deren Inhalt aber geeignet gewesen wäre, die ganze englische Kirche von Rom loszureissen; zumal

Wiclif seine Ansichten durch Reiseprediger in den breiteren Volksschichten verbreiten liess. Dazu war jedoch der Boden noch nicht genügend vorbereitet. Der Bauernaufstand des Jahres 1361, dessen moralischer Urheber Wiclif war, wurde unterdrückt und nach seinem Tode verhütete das Zusammenwirken der englischen Könige und Bischöfe eine grössere Verbreitung der Wiclifiten, ohne jedoch die „Lollharden"-Bewegung vollständig unterdrücken, noch den Geist des Wiclifitismus bannen zu können.

Dieser übte bekanntlich eine Fernwirkung aus in dem Hussitismus, dessen Begründer Hus, Lehrer der freien Künste an der Universität Prag und Prediger an der dortigen Bethlehemkapelle, in seinen Lehren und Schriften ganz von Wiclif abhängt. Das Konzil von Konstanz, das auch gegen Wiclif durch die Verurteilung von 45 Sätzen und das Verbot seiner Schriften Stellung genommen hatte, und dem sich Hus freiwillig stellte, verwarf 30 Sätze aus seinen Schriften und lieferte ihn nach seiner hartnäckigen Verweigerung des geforderten Widerrufes und erfolgter Degradation dem König Sigismund aus, der ihn am 6. Juli 1415 zum Feuertod verurteilte.

Dasselbe Los traf am 30. Mai 1416 seinen Freund und begeisterten Anhänger Hieronymus von Prag. Das Feuer dieser beiden Scheiterhaufen entzündete eine von religiös-fanatischen, nationalen und sozialen Motiven genährte Bewegung, deren verheerende Macht sich in dem blutigen Nachspiel der Hussitenkriege über Böhmen und die Nachbarländer ergoss unter dem den Kalixtinern und den Taboriten gemeinsamen Kampfeszeichen des Abendmahlskelches. Dieser Kelch war aber nicht der „Kelch der Segnungen", sondern der „Kelch des Zornweines", den die Hussiten eigenmächtig in die Hand nahmen, wie einst der Prophet ihn aus der Hand des Herrn genommen hatte und aus ihm allen Völkern einschenkte, um sie „zur Wüste, zum Entsetzen, zum Spotte und zum Fluche zu machen" (Jerem. 25, 15 ff.). Das Gemälde von Karl Friedrich Lessing in der Berliner Nationalgalerie, das im Vordergrunde einen fanatischen Hussitenprediger zeigt mit dem Kelche in der einen und dem Schwerte in der anderen Hand, während im Hintergrunde eine Kirche in hellen Flammen steht, hat die Träger, die Mittel und das Resultat dieser Bewegung auf das treffendste versinnbildet. Durch die sog.

Kompaktaten von Iglau (1436), welche die Kalixtiner befriedigten, wurde ihre Kraft gebrochen. Erst der Religionsfriede von Kuttenberg (1485) stellte indes die äussere politische und kirchliche Ordnung wieder her; das Andenken an Hus ist aber bis zum heutigen Tage im tschechischen Volke lebendig geblieben als an den grössten Nationalhelden seiner Geschichte.

Die Herleitung dieser zweiten kirchlichen Erscheinungsgruppe aus dem nationalen Grundfaktor des Mittelalters kann nicht zweifelhaft sein, da sie sich ja direkt gegen den altchristlich lateinischen richtete und die Emanzipation des religiösen Lebens von der katholischen Kirche anstrebte. Damit ist aber zugleich ihr inneres Unrecht, im Gegensatze zu dem Streben nach der Verselbständigung des profan-kulturellen Lebens sowie zu den vorhin betrachteten Offenbarungen der Erstarkung des nationalen Lebensfaktors auf religiös-kirchlichem Gebiete, von selbst gegeben. Denn die katholische Kirche besitzt ein gottgewolltes und darum unverjährbares und unverlierbares Recht darauf, die Führerin der Menschheit zu Christus, die Verkünderin des Glaubensinhaltes des Christentums und die Vermittlerin seiner

Gnaden zu sein und allzeit zu bleiben. Diese letzte Erscheinungsgruppe innerhalb der Entstehungszeit eines neuen Zeitraumes der abendländischen Geschichte ist daher auch nicht aus einer innerlich notwendigen Entwickelung hervorgegangen wie die zwei anderen; sie wurde vielmehr durch die zeitgeschichtlichen Verhältnisse und Zustände hervorgerufen, die wir nun zur Genüge kennen. Notwendiges Entwickelungsresultat war die Erstarkung des national-germanischen Grundfaktors sowohl dem auf profan-kulturellen als auf dem kirchlich-religiösen Lebensgebiete. Nicht dieselbe Eigenschaft besitzt aber der Versuch, den altchristlich-lateinischen Grundfaktor aus dem letzteren auszuscheiden. Dieser Versuch gibt aber der zuletzt betrachteten Erscheinungsgruppe ihr charakteristisches Gepräge.

Das tragische Geschick der abendländischen Christenheit, die seit Jahrhunderten ihre einstige kirchlich-religiöse Einheit verloren hat und Spaltungen über Spaltungen in ihrem Schoße entstehen sah, wurde aber gerade dadurch herbeigeführt, dass jener Versuch am Anfange des 16. Jahrhunderts wieder aufgenommen und diesmal mit Erfolg durchgeführt wurde durch das

Zusammenwirken all' jener Kräfte, denen die antikirchlichen Reformparteien ihre Entstehung, ihr Wachstum und ihren schliesslichen Erfolg verdankten, den kirchlichen Riß in Mittel- und Westeuropa durch die Konsolidierung neuer nationaler Kirchengebilde im Gegensatze zur katholischen Kirche, in der sämtliche Nationen des Mittelalters ihre gemeinsame Mutter gefunden hatten. Was aber den tragischen Charakter der neuzeitlichen Kirchenentwicklung noch steigert, das ist der Umstand, dass es gar nicht der altchristlich-lateinische Faktor war, dessen wesentlicher Inhalt zu den Versuchen berechtigen konnte, welche die gegensätzliche Stellung eines grossen Teiles der abendländischen Christenheit zur katholischen Kirche zur Folge hatten, sondern gerade der national-germanische.

In der Tat! alle jene Unvollkommenheiten und Missbräuche, die sich im kirchlich-religiösen Leben des 14. und 15. Jahrhunderts einstellten und den Ausbruch der grossen kirchlichen Revolution des 16. Jahrhunderts verursachten, sind auf die Unzulänglichkeit der mittelalterlichen Völker gegenüber den hohen Forderungen zurückzuführen, die der altchristlich-lateinische Faktor

an sie stellte, auf den Widerstand, den die germanische Seele jenem Verklärungsprozess entgegensetzte, der mit dem Eintritt der Germanen in die katholische Kirche begonnen hatte. Diese Erkenntnis darf man sich nicht durch die Tatsache verdunkeln lassen, dass jene Missbräuche nicht bloss in dem religiös-kirchlichen Volksleben vorhanden waren, sondern auch bei den konkreten Vertretern des altchristlich-lateinischen Faktors wahrzunehmen sind, zum Teil gerade durch diese in die Volkskreise hineingetragen wurden. Denn die von Generation zu Generation einander ablösenden kirchlichen Organe stammten ja selbst aus dem Schoße der neuen Völker und unterlagen daher demselben Bedürfnisse der Verklärung ihrer Persönlichkeit durch die christlichen Lebensideale, die sie nicht aufstellten, sondern denen sie ihr Denken, Wollen und Handeln zu konformieren verpflichtet waren. Ihre Unzulänglichkeit und ihre positiven Mängel und Fehler sind daher nicht dem altchristlich-lateinischen Lebensfaktor zuzuschreiben; die Schuld daran fällt auf jede einzelne kirchliche Person zurück in dem Maße, in welchem sie ihre Aufgabe nicht erfüllte und ein unheilvolles Missverhältnis

zwischen ihrer Eigenschaft als kirchliches Organ und ihrem Wirken im Dienste der kirchlich-religiösen Ideale schuf, dessen Norm nicht sie selbst bilden sollte, sondern in den dogmatischen Wahrheiten und den Institutionen der katholischen Kirche gegeben war.

Dass dieses Missverhältnis vom Anfange des 14. Jahrhunderts an immer grösser wurde, ist sicher höchst beklagenswert. Ebenso beklagenswert ist aber das verhängnisvolle Missverständnis der Reformatoren des 16. Jahrhunderts, die dem altchristlich-lateinischen Grundfaktor zuschrieben, was in Wirklichkeit dem national-germanischen im weitesten Umfange des Wortes zugehörte, aus diesem Missverständnis die Berechtigung ableiteten, den altchristlich-lateinischen Lebensfaktor als solchen und in seinem wesentlichen Inhalte zu bekämpfen und von dem national-germanischen grundsätzlich zu trennen. Denn durch dieses unberechtigte Vorgehen zerstörten sie das Werk, das dem Mittelalter seine religiös-kirchliche Signatur gegeben hatte.

VIII. SCHLUSSERGEBNISSE

Alle charakteristischen Tatsachengruppen des kirchlich-religiösen Lebens des Abendlandes vom Anfange des 14. bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts, die wir im vorigen Abschnitte gewürdigt haben, führen zur Erkenntnis, dass das Ende des Mittelalters auch vom Standpunkte der Kirchengeschichte nicht erst durch den Ausbruch der grossen kirchlichen Revolution des 16. Jahrhunderts herbeigeführt wurde, sondern spätestens in die Mitte des 15. anzusetzen ist, weil in diesem Zeitpunkte der Auflösungsprozess der eigenartigen Verbindung zwischen den Grundfaktoren, aus denen das Mittelalter sich entwickelte, im wesentlichen schon abgeschlossen, und die neuen Lebensfaktoren, die eine neue Zeit schaffen sollten, schon in voller Entfaltung begriffen waren.

Das Mittelalter umfasst somit einen Zeitraum von rund tausend Jahren der abendländischen Geschichte und muss bestimmt werden als die erste grosse Periode der neuen geschicht-

lichen Entwicklung des Abendlandes nach dem Zusammenbruch des weströmischen Reiches, die ihre Eigenart erhielt durch die grundlegende Tatsache des Eintrittes der kulturarmen germanischen Völker in die kulturreiche katholische Kirche. Grundlegend wurde aber diese Tatsache desshalb, weil sie jene eigenartige Verbindung zwischen dem altchristlich-lateinischen und dem national-germanischen Entwickelungsfaktor schuf, die nicht bloss die Anerkennung der katholischen Kirche als der alleinberechtigten Vermittlerin der christlichen Religion an die germanischen Völker verbürgte, sondern ihr auch die Eigenschaft als maßgebende Führerin des gesamten höheren Kulturlebens der abendländischen Christenheit sicherte. Diese doppelte Stellung der katholischen Kirche hatte aber nicht die gleiche innere Berechtigung; denn, während die erste auf dem Auftrage beruhte, die Christus ihr gab, zu lehren alle Völker, sie zu taufen und zur Haltung seiner Gebote anzuleiten, war die zweite die Folge zeitgeschichtlicher Verhältnisse, die sich ändern konnten und die sich tatsächlich änderten, als der Emanzipationsprozess des profankulturellen Lebens im Abendlande begann.

Daraus ergibt sich aber die notwendige Folgerung, dass die eigenartige Verbindung zwischen der germanischen Welt und der katholischen Kirche selbst vom Anfange an dem Untergange geweiht war und früher oder später durch eine neue kirchliche und staatliche Gesamtlage des Abendlandes ersetzt werden musste. Da nun aber das Mittelalter eben aus jener eigenartigen Verbindung hervorging, so ergibt sich die weitere Folgerung, dass es von innen heraus dazu bestimmt war, nach der Erfüllung der von dem Lenker der Welt- und der Kirchengeschichte ihm zugewiesenen Aufgabe in die grosse Grabgruft der Vergangenheit hinabzusteigen und der neuen Periode der geschichtlichen Gesamtentwickelung des Abendlandes Platz zu machen, in der dieses seit der Mitte des 15. Jahrhunderts steht. Diese Bestimmung des Mittelalters zum Untergange — das ist die letzte Folgerung, die sich notwendig aufdrängt — musste aber auch den Wegfall seiner allgemeinsten charakteristischen Merkmale nach sich ziehen sowie aller jener kirchenpolitischen und kirchlichen Gesamtverhältnisse, die wir als die Frucht der spezifischen Grundfaktoren des Mittelalters erkannt haben.

Damit haben wir eine objektive Grundlage gewonnen, um zu jenen allgemeinsten Werturteilen über das Mittelalter Stellung zu nehmen, die oft genug an den gebildeten Katholiken herantreten, und deren wahre und falsche Momente nur auf Grund der Kenntnis der wesentlichen Züge der kirchlichen Entwickelung des Mittelalters reinlich geschieden werden können.

1. Das Schlagwort vom „finstern Mittelalter“ tritt uns noch immer in populären Schriften und in Volksversammlungen entgegen, sobald es gilt eine Zeit zu diskreditieren, in welcher die katholische Kirche die anerkannte Führerin des gesamten höheren Kulturlebens des Abendlandes war. Aus der wissenschaftlichen Sprache ist es aber dank dem Aufschwunge der Geschichtswissenschaft überhaupt und der intensiven Erforschung des Mittelalters selbst, der sich das 19 Jahrhundert hingab, fast völlig verschwunden. Es braucht daher nicht mehr eigens widerlegt zu werden.

2. Grössere Beachtung verdient die Behauptung der Gebundenheit der katholischen Kirche an das Mittelalter, weil diese auch in streng wissenschaftlichen Kreisen nicht selten

aufgestellt wird. Es ist jedoch unrichtig, dass die katholische Kirche innerlich und wesentlich an das Mittelalter in dem Sinne gebunden sei, in dem ihre Gegner es behaupten, um ihre These von der grundsätzlichen Gegnerschaft zwischen katholischer Kirche und modernem Kulturleben zu erhärten. Dieser Satz ergibt sich aus unseren Erörterungen mit so zwingender Notwendigkeit, dass es nicht nötig erscheint, ihn noch einmal ausführlich zu begründen. Jene Behauptung bedeutet zugleich eine so vollständige Verkennung des Wesens der katholischen Kirche, dass ihre Anhänger sich die Aufforderung gefallen lassen müssen, zuerst dieses Wesen zu studieren, bevor sie das Verhältnis zwischen der katholischen Kirche und einer bestimmten Periode der Weltgeschichte zu bestimmen sich unterfangen. Die Haltlosigkeit derselben erhellt übrigens schon aus der Tatsache, dass die katholische Kirche die wesentliche Ausbildung sowohl ihrer Organisation als ihrer Glaubenslehre und ihrer kirchlich-religiösen Institutionen schon längst besass, bevor die germanischen Völker in sie eintraten. Wahr daran ist nur die weitere Tatsache, dass durch diesen Eintritt neue Lebens- und Wirksamkeitsbeding-

ungen für die katholische Kirche geschaffen wurden, die von denjenigen des christlichen Altertums verschieden waren, zum Teil sogar zu diesen in einem starken Gegensatze standen. An diese neuen Lebens- und Wirksamkeitsbedingungen war die Kirche freilich gebunden, aber doch nur so lange sie tatsächlich existierten. So wie daher ihr Wesen von dem Wechsel dieser Bedingungen bei der Ablösung des christlichen Altertums durch das Mittelalter unberührt blieb, so kann sie auch nicht innerlich und wesentlich an zeitgeschichtliche Bedingungen gebunden sein, die nicht mehr existieren, und deren Verschwinden ebensowenig den Verlust irgend einer ihrer wesentlichen Eigenschaften nach sich zog, als ihr Eintreten ihr einen Zuwachs an solchen gebracht hatte.

3. Die Resultate unserer Erörterungen berechtigen uns auch dazu, die zwei Schlagworte, wodurch die gegensätzliche Stellung zum Mittelalter zum Teil auch in katholischen Kreisen zum prägnanten Ausdruck kommt, gleichmäßig abzulehnen.

Das richtige Losungswort kann nicht lauten: „Zurück zum Mittelalter!“ Dazu kann sich nur bekennen, wer alle jene Momente übersieht, aus denen wir das Mittelalter als eine ganz spezi-

fische Periode der abendländischen Völker- und Kirchengeschichte entstehen, sich entwickeln, seine Blütezeit erreichen und endlich seiner Auflösung anheimfallen sahen. Das Bekenntnis zu diesem Schlagworte würde zugleich eine falsche Bestimmung des Verhältnisses des Mittelalters sowohl zum christlichen Altertum bedeuten als zur neuzeitlichen Entwickelung der Kirche. Wer das Mittelalter als den idealen Höhepunkt des kirchlichen Lebens betrachtet und ihm den Charakter absoluter Gültigkeit zuerkennt, muss dasselbe folgerichtig höher werten als das christliche Altertum, damit aber sowohl den grundlegenden Charakter der Hauptresultate der altchristlichen Zeit für alle Weiterentwickelung des Christentums als die tatsächliche Abhängigkeit des Mittelalters von dem christlichen Altertum verkennen. Diese Abhängigkeit hätte aber gar nicht stärker sein können als sie es war, da das christliche Altertum in seiner lateinischen Gestalt einen der beiden Grundfaktoren des Mittelalters bildete.

Die einseitige Überschätzung des Mittelalters führt aber auch zu einer falschen Bestimmung seines Verhältnisses zur Neuzeit. So gross die Gegensätze zwischen Mittelalter und Neuzeit auch

sind, die Neuzeit setzt doch das Mittelalter voraus als die Entwickelungsperiode, welche die abendländischen Völker notwendig durchschreiten mussten, so notwendig, dass unsere Gegenwart sich noch in derselben befände, wenn sie nicht schon seit Jahrhunderten zum Abschlusse gekommen wäre. Unsere Betrachtung des Auflösungsprozesses des Mittelalters hat zugleich dargetan, dass infolge dieses Auflösungsprozesses selbst die neuen Lebensfaktoren entstanden, welche der Neuzeit ihr charakteristisches Gepräge verleihen.

Es brauchen daher weder geschichts-philosophische noch theologische Gründe geltend gemacht zu werden, um zu erkennen, dass die Losung „Zurück zum Mittelalter" vollständig unhaltbar ist. Wie sie aber auf dem Wege vernünftigen Denkens nicht gerechtfertigt werden kann, so geht sie auch nicht auf eine wissenschaftlich genaue und streng objektive Erforschung des Verhältnisses zwischen dem Mittelalter und den beiden anderen grossen Zeiträumen der Kirchengeschichte zurück. Sie ist aus Gemütsstimmungen entstanden, aus der Begeisterung für eine Zeit, in welcher die katholische Kirche

die beherrschende Stellung im gesamten Kulturleben des Abendlandes einnahm, und mit der sich insbesondere der Katholik durch seine innersten Überzeugungen eng verbunden fühlt, aus der Freude an den grossen und edlen Schöpfungen dieser Zeit unter gleichzeitiger Nichtbeachtung jener tiefen Schatten, deren keine Periode menschlicher Arbeit entbehren kann, mag sie noch so viele Lichtseiten aufzuweisen haben.

Ebenso ungerechtfertigt und unhaltbar ist aber das entgegengesetzte Schlagwort: „Los vom Mittelalter"; denn es beruht ebensowenig auf einem sorgfältigen Studium und einer gerechten Würdigung der tatsächlichen Leistungen des Mittelalters als jenes, sondern bald auf deren Unkenntnis, bald auf einer ablehnenden oder gar feindlichen Stellung zur katholischen Kirche, bald auf einer einseitigen Überschätzung der Neuzeit. Da nun das ganze profane Kulturleben der Gegenwart nicht in einem unmittelbaren Zusammenhang mit dem Mittelalter, geschweige denn in einem Verhältnis der Abhängigkeit von demselben steht, so kann sich das Schlagwort „Los vom Mittelalter" nur auf das kirchlich-religiöse Lebensgebiet in seiner

katholischen Gestalt beziehen. Hätte es nun bloss den Sinn einer Aufforderung zum Verzichte auf kirchliche Befugnisse, die aus dem spezifisch mittelalterlichen Verhältnis zwischen dem altchristlich-lateinischen und dem jungen nationalgermanischen Grundfaktor hervorgingen, wie z. B. auf die kirchenpolitische Machtstellung des Papsttums, oder zur Vermeidung jener Fehler und Unvollkommenheiten, welche der Widerstand der jungen germanischen Völker gegen die geistige und sittlich-religiöse Verklärungsarbeit der Kirche verursachte, oder auch zur energischeren Verwirklichung der christlichen Lebensideale und reineren Erfassung derselben durch Klerus und Volk, so würde kein Billigdenkender daran Anstoss nehmen können. Tatsächlich wird aber das Schlagwort selten in diesem Sinne gebraucht. Gemeinhin fordert es zur Bekämpfung der katholischen Kirche und ihrer spezifisch kirchlichen Rechte auf, als wäre sie selbst eine Schöpfung des Mittelalters und als wären ihre kirchlichen Machtbefugnisse nur während des Mittelalters berechtigt gewesen. In diesem Sinne aufgefasst, dient das Schlagwort zur Bemäntelung von Ideen und Bestrebungen, die sich nicht gegen das längst verschwundene

Mittelalter, sondern gegen die wesentliche Eigenschaft der katholischen Kirche als der innerlich alleinberechtigten Trägerin des Christentums richten, ja nicht selten gegen das religiöse Leben selbst und die Stellung, die es innerhalb unseres heutigen Kulturlebens annoch besitzt. In diesem Sinne hat es daher mit dem Mittelalter gar nichts zu tun und muss als ein unehrliches Kampfesmittel gebrandmarkt werden.

Es muss aber auch abgelehnt werden, wenn es besagen soll, dass das Mittelalter keine bleibenden und wertvollen kirchliche Arbeitsresultate hervorgebracht hat und dass daher der Katholik der Gegenwart verpflichtet sei, sich von dem Mittelalter als solchem innerlich zu befreien und daher als katholischer Theolog mit der Beschränkung auf die Hülfsmittel des heutigen Geisteslebens einen völlig neuen Aufbau der theologischen Wissenschaft zu versuchen, als katholischer Laie aber seinem persönlichen religiösen Leben eine von dem mittelalterlichen ganz verschiedene Gestalt zu geben. Diese grundsätzliche Ablehnung des Mittelalters in Bausch und Bogen will sich nicht gegen die katholische Kirche richten, sondern beruht auf der Annahme, dass das Erbe des Mittelalters eine empfindliche Hem-

mung bedeute für die richtige Wahrnehmung und erfolgreiche Erfüllung der neuen Aufgaben, welche die Gegenwart an die Anhänger der katholischen Kirche stellt; sie leidet aber an einem doppelten schweren Gebrechen. Sie entstammt einer unhistorischen, rationalistischen Denkweise, die dem naiven Glauben huldigt, es lasse sich eine rund tausendjährige Epoche der abendländischen Geschichte mit einem Federstrich aus der Welt schaffen, und das grosse historische Entwickelungsgesetz verkennt, das jedem Stadium eines Entwickelungsprozesses eine innere Bedeutung und einen objektiven Wert zusichert. Sie stellt sich sodann in Widerspruch mit den Ergebnissen der Erforschung des Mittelalters selbst; denn die Betrachtung der mittelalterlichen Blütezeit hat uns zur Erkenntnis geführt, dass diese auf allen inneren kirchlichen Lebensgebieten Schöpfungen bleibenden Wertes hervorgebracht hat, die sich als solche sowohl durch ihren Inhalt als durch ihr Fortleben bis in die Gegenwart und ihre mannigfaltigen Einwirkungen auf unser heutiges kirchlich-religiöses Leben offenbaren, und dadurch das wirksamste Band zwischen Einst und Jetzt, zwischen den verklungenen Jahrhunderten des Mittelalters und der lebendigen Gegenwart darstellen.

4. Mit der Ablehnung der zwei entgegengesetzten Extreme ist die richtige Stellung zum Mittelalter von selbst gewonnen. Sie lässt sich freilich nicht mit einem ähnlichen Schlagworte kurz markieren; denn das Merkmal aller Schlagworte ist Einseitigkeit und Parteilichkeit. Inhaltlich kann sie nur eine Mittelstellung zwischen den beiden Extremen sein: Weder Übernoch Unterschätzung des Mittelalters! Weder ein hartnäckiges Festhalten an jenen kirchlichen Erscheinungen desselben, die nur innerhalb der spezifisch mittelalterlichen Lebensbedingungen eine zeitgeschichtliche Berechtigung besassen oder aus der geistigen und sittlichen Schwäche der jungen mittelalterlichen Völker hervorgingen, — noch eine hochmütige Verachtung seiner wertvollen Errungenschaften auf den einzelnen kirchlichen Lebensgebieten, in der kirchlichen Organisation und Verwaltung, im Ordenswesen, im praktisch-religiösen Kirchenleben, in der theologischen Wissenschaft und in der kirchlichen Kunst. Sondern dankbare Benützung und Verwertung alles dessen, was das bleibende Erbe des Mittelalters bildet, zu dem Zwecke, durch eine zeitgemäße Weiterbildung und Fortentwick-

lung der kirchlichen Arbeitsfelder dieselben ewigen Wahrheiten des Christentums für unser heutiges Kulturleben fruchtbar zu machen, die dem kirchlichen Leben des Mittelalters voranleuchteten, und denselben praktisch-religiösen Lebensidealen in unserer Gegenwart zu dienen, aus denen das Mittelalter seine beste Kraft schöpfte, und die es auf seine höchsten Höhen hinaufführten.

Diese Stellungnahme zum Mittelalter erweist sich als die einzig richtige aus dem Grunde, weil sie sowohl dem Mittelalter als der Neuzeit gerecht wird und damit die Einseitigkeit und Parteilichkeit vermeidet, die den abgewiesenen Extremen anhaften. Sie beruht in letzter Instanz auf der Überzeugung, dass alle Zeiten sich innerhalb der Bahnen bewegen, welche die Vorsehung ihnen vorzeichnet, und dass jedes Jahrhundert verpflichtet und befähigt ist, nach Maßgabe seiner Eigenart und im Rahmen seiner realen Lebensbedingungen und Lebenskräfte, an der grossen sittlich-religiösen Aufgabe mitzuarbeiten, die alle Völker und alle Zeiten umschliesst, an der Verwirklichung der alten und zugleich ewig neuen, weil göttlichen Ideale des Christentums.

INHALTSVERZEICHNIS

Seite

I. Mittelalter: Das Wort und sein Inhalt 1

II. Die Grundfaktoren des Mittelalters und seine charakteristischen Merkmale 17

III. Die Grundlegung des spezifisch mittelalterlichen Kirchentums 28

IV. Die Zeit der Vorherrschaft des Kaisertums . . 46

V. Die Entwickelungsstadien der Vorherrschaft des Papsttums 83

VI. Die kirchlichen Hauptschöpfungen der mittelalterlichen Blütezeit 136

1. Die äusseren kirchlichen Lebensgebiete . . 130

2. Die innerkirchliche Stellung des Papsttums und das religiöse Leben in Mönchtum, Klerus und Volk 160

3. Theologische Wissenschaft u. kirchliche Kunst 217

VII. Der kirchliche Auflösungsprozess des Mittelalters und die Vorboten einer neuen Zeit 264

1. Der Auflösungsprozess 266

2. Die Vorboten einer neuen Zeit 303

VIII. Schlussergebnisse 325

BERICHTIGUNGEN

Seite 31 Zeile 3 von unten ist statt Glieder zu lesen: Glied er.

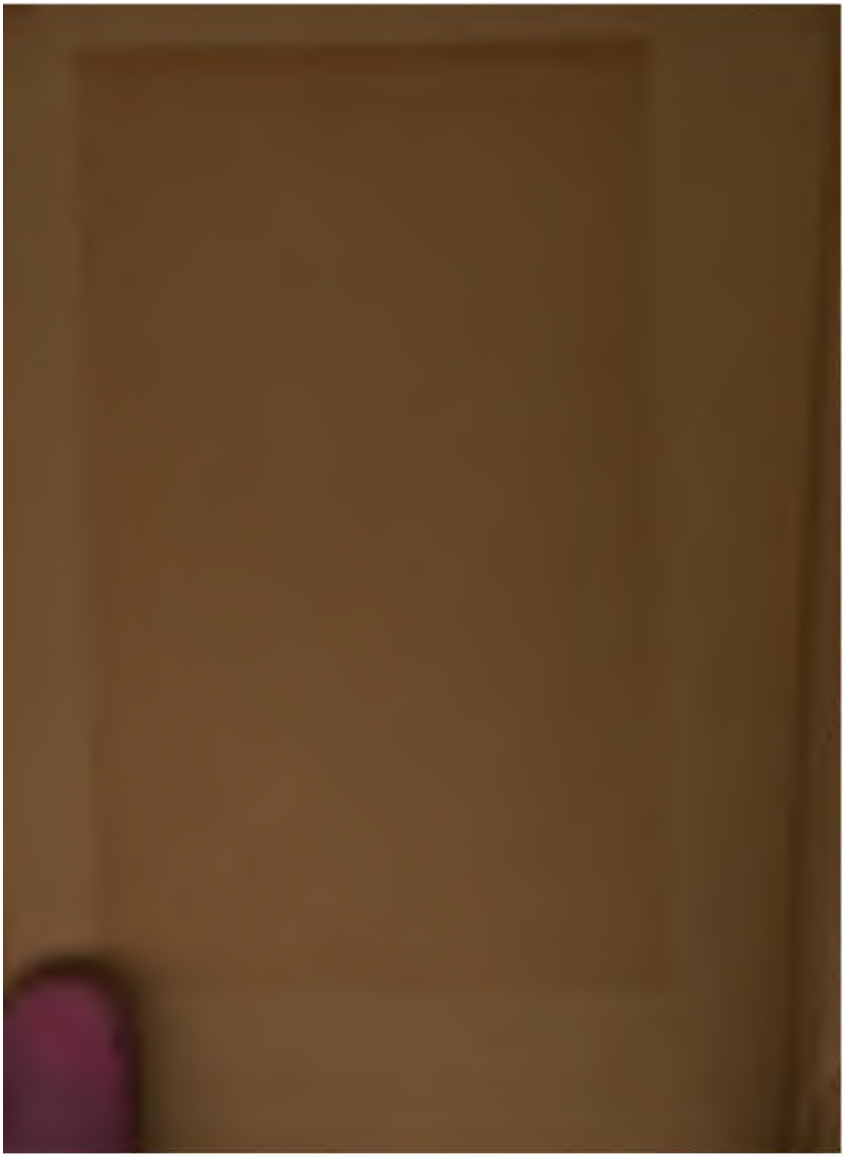
Seite 130 Zeile 8 von unten ist statt im Oktober zu lesen: am 1. November.

Seite 133 Zeile 10 und 14 von oben: Nach Finke, Aus den Tagen Bonifaz VIII., Münster 1902, S. 3 war Bonifaz höchst wahrscheinlich um anderthalb Jahrzehnte jünger als gewöhnlich angenommen wird, und ist daher wohl kaum mehr als siebzigjährig gestorben. Sein Todesjahr ist wohl der 12. Oktober (a. a. O. S. 274).

Seite 134 Zeile 10 von oben ist statt Flotte zu lesen: Flote.

Seite 253 Zeile 7 von unten ist statt als Urheber zu lesen: den Urheber.

15
18



[redacted]